

كمال باشا زاده
التخصيص اثبات المسئلة بالدليل
الترجيح اثبات قرينة في احد الدليلين على الآخر ٢

كلمة اللهم تستعمل في مقام الاضطرار والاستبعاد اعني استبعاد
كون المذكور بعد وجها فوقع نائيا بالنسبة الى ما قبلها فوقع
الاحتياج الى ان نتضرع الى الله تع في جعله وجها
مقيدا به
شرح لباب

الثاني من الاول وهو الرجوع
اي لذة الاكل على قدر الجوع
شرح الاسلام

وهي القاعدة المشهورة في استخراج
الامر من المضارع وهي ان تحذف حرف
المضارعة وتعامل اخر الباقي معاملة
المضارع المجزوم فان كان ما بعد حرف المضارع
متحركا نطق به على ما هو عليه نحو دحرج وان كان ساكنا
زيدت همزة وصل مضمومة ان كانت عين الفعل مضمومة
ومكسورة فيما سواه نحو اقتل واضرب واعلم واكرم
ونحوه بفتح الهمزة امر ابقاء على الاصل المرفوض فاخرج
وح فلا يرد قم ودحرج وصل ونحوه لانه ليس المراد خصوص صيغة
افعل بل المراد به ما كان مشتقا على طريقة افعل فيكون ذكر
افعل في التعريف على سبيل التمثيل دون التقييد وفيه تأمل
دهاوي

٢٢٠

علال يغتنم الغاني المعجمة جمع علة وهي حرارة العطش وهو منصوب على المفعولية واراد بالجموع الناس غير العلماء يعني ان العلماء ازالوا حرارة عطش بقية الناس الجهلاء بتصنيف كتب العلم لجمعهم فيها ففيه استعارة تصريحية مطلقة حيث شبه الجهل بحرارة العطش بجامع الاحتياج الى المزيل وصرح بالمستعار منه والسجال بكسر السين وتخفيف الجيم جمع سجل بفتح السين المهملة وسكون الجيم المعجمة الدلو العظيم اراد بذلك كتب العلم التي صنفها العلماء ففيه استعارة تصريحية حيث شبه كتب العلم بالدلاء التي فيها ماء زلال بجامع الانتفاع بما فيها وصرح بالمستعار منه ورشح الاستعارة بذكر ما يلايمه وهو الآراء الآراء بكسر الهمزة الايقاد استعارة لشدة الآراء استعارة تصريحية حيث شبه شدة الرأي بايقاد النار بجامع الحرارة وصرح بالمشبه به

سنة بيع رهاوى

قوله الكتاب وتقديم الكتاب لتوقف حجته عليه لثبوتها به قال الله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه حجة الاجماع وقال الله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس حجة السنة وقال الله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار وتقديم السنة على الاجماع لوجوه الاول كونها تالية الكتاب لان ذكر اسم الرسول اذا ذكر الله تعالى الاترى الى ما نطق به القرآن ورفعنا لك ذكرك قال صاحب الكشاف ورفع ذكره ان قرن ذكر الله في كلمة الشهادة والاذان والاقامة والتشهد والخطب وغير ذلك وفي مواضع من القرآن كقوله والله ورسوله احق ان يرضوه ومن يطع الله ورسوله وفي تسميته رسول الله ونبي الله والثاني ان لها تحققا بالوحي والثالث ان السنة يصلح ان يكون موجبة وداعية قال عم لا تجتمع امتي على الضلالة

تبيين

ثم قيل في وجه الانحصار الاصول على الاربعة ان الحكم اما ان يثبت بالوحي او بغيره والاول اما ان يكون متلوا وهو الذي يتعلق بنظمه الاعجاز وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحائض او لم يكن فالاول هو الكتاب والثاني هو السنة وان يثبت بغيره فاما ان يثبت بالرأي الصحيح او بغيره والاول ان كان رأي الجميع فهو الاجماع وان لم يكن فهو القياس والثاني الاستدلال الفاسدة وافعال النبي عم غير داخلة فيها في موجبة قال الدليل الشرعي اما ان يكون واردا من جهة الرسول او لم يكن فالاول ان كان متلوا فهو الكتاب وان لم يكن فهو السنة ويدخل فيها اقوال النبي عم وافعاله والثاني ان شرط فيه عصمة من صدر منه عن الخطاء فهو الاجماع وان لم يشترط فهو القياس ولكن الاولى ان يضاف ذلك الى الاستقراء الصحيح لان الدلائل الموجبة للاصالة لم تقم الا على هذه الاربعة لان العقل يوجب حصرها على الاربعة

كشف

ويقال الى ما ليه الوضع الاشياء ومن حيث انه يمكن ثلثة والاصل بجامع دينا ومن حيث انه يجمع عليه ثلثة ومن بعض الاحاد وقبل من حيث ان يعنى اناه شرع وشريعة حيث انه ينظر ان معاير بالاعتبار فالكل واحد بالذات

الوضع هو جعل الشيء بسبب سببا و الاجزاء بعضها الى البعض والفصول الى الامور الخارجية كالقيام والقعود والاستلقاء والاضطجاع والقيد الاخير زاده النسخ لتحصيل الفرق بين وضع الانتصاب والانتكاس فتدبر

نعمتاته

وحسن ما تبين وجه الحصار الادلة الشرعية لا تخلو ان يكون قول الشارع او قول غيره فالاول اما قول الله او قول الرسول فقول الله هو الكتاب وقول الرسول هو السنة والثاني اما يكون قطعيا او ظنيا فالاول هو الاجماع والثاني هو القياس

شرح

فان القطعي يقدم على الظني كالمتواتر يقدم على الآية المأولة والاجماع يقدم على الظني من الكتاب والسنة وقطعي الكتاب اولى من ظنية فيكون داخلا في احدهما

البيع التعاطي وهو من عطوت الشيء تناولته باليد والمعاطاة المبادلة وفي المثل عاط بغير انواط اي تناول ما لا مطمع فيه ولا متناول ويقال يعطيني بالف يد ويعاطيني اذا كان يخدمك وتعاطاه تناوله وفلان يتعاطى كذا اي يخوض فيه وتعاطينا فعطوته اي غلبته

صحاح

مقابره دشمانيله

والمختصر ما قل لفظه وكثر معناه مأخوذ من الخصر وهو المجتمع فوق الوركين ومنه المختصر

حكدة صبر ايلمك مسيح

هذا كتاب ابن ملك وهو شرح كتاب المنار للاصول للامام المحقق والحبر المدقق عمر النسفي

بالة آي اغلي كه ايكي جوق سنده دايره اولور هال زيد في الدقيق في الجراب هيلا يعني زيد طحنى جوق ايچنه دوكدي او لحو سوز من باب الثاني ايا له دوكمك وآقمق

الخلاط

ترجمان

قنادة والجمع

رتعت الماشية رتوعا اوتلدي يمك من باب الثالث يقال في حنا نغلب ونرتع اي نتنعم ونلهو وفي سورة يوسف عم ارسله معنا غدا يرتع ويلعب اي يلنجي مكان ارتعى الغيث اي نبت ما نرتع فيه الابل

ترجمان

ترجيع يعني قضع وعوضع مصدر هو ضع هو جمع تم ضجع واضجع رجع وكر الثالث والكند ما والكند منه الباب سلبل البلدي غيضه بيوته الكامنه حلقته

ترجمان

البيع مبادلة المال بالمال

قوله يتوصل الى ضرب الحميد مشل ضرب الخاسين الاسد وعيد غيره يعني ابل الخاسيات المثلاثة ما نبيح تيتبعد حاجة من العرب بين وهي العرب انه شي الخمس الفصار وصولات الى الخمسك في الحاليب ضرب الله الحمد الى خمسا الطرح كذا الله جعفر يعقوله بعي الحمد يتبعلون يعني بين مرصعه خمس فالخمس اذا ابل والخامس يجمع خمسا ونحن الغنما ان النسق على الابل والخامس جمع خمسا ونحن فبجاه وهما من احاد الابل ايام وغرر والبعوم الخامس ستة السادس اربعة ايام وغرر واليوم ايام اخر الخامس لا يسبق وان شرعتي حمية انظر الاخامس وحقت واصغي الحديس

شرح

القطع الامر قطعا جهته قطع اي شديد ومنتجع جاوز المقدار يعني شتم خده وشتا عشيره حتى بحث بشنجي بادندره

البقاع ما ارتفع من الارض والبقع الغلام اي ارتفع وهو يافع وغلام يفع ويفعة

فحول الشعراء الغالبون الفحل الذكر من كل حيوان فحول وافحل

لازب بالشيجي بالجيم لزوب يابشمق باب اول لازب ثابت

التجمع بالضم وسكون اللام وقتيم بجمع الطبيعة وتنقضى يعيد السجية فال بعضهم لا تقليب وقال الخلق بعضهم يمكن

مسح

قوله لان الشرع من معاني الشرع الشفاعة في الاجماع اقتصر على ذكرهما معان الرأي الابتغاع لما يعتبر للحكم والقياس ايضا نظر الى السنة والقياس منظر والعلق لا يشبت بدليل الكتاب والسنة والاصل والفصل للدارة في اخرها لا يثبت بدليل الكتاب والسنة عن ذكرها فاستغنى بذكر الكتاب

عزمي زاده

الحال كيفية الانسان وما عليه كالحالة والوقت الذي انت فيه

ويريك

تخصيص العظيم لانه وكانه البديع وصف بانه وكانه حسب ما فيه في ذاته هو كما ماوراه اوبين

التوكل تفويض الامر الى الله تعالى

م

الاخبر ما يرغب فيه الكل كالعقل والعدل مثلا جمعه خيور والمال والخيل

الكمال التمام

قاموس

الشركة تمنع الاستقلال وكذا عكسه كذا في الاحنيا

عدة المراة التي التوفي عنها زوجها اربعة اشهر وعشرة والمراة المطلقة ثلثة اشهر

تاوي مقام ومنزل اليه واوي اذا انزلته بك اوي اويته ايواء واويته اذا انزلته بالمد ثم بالتشديد زيد الى منزله اوي بالضم ثم بالمد وادي من الباب واواه بالمد يعني منزله وادي ال جبل اي الثاني وفي سورة هود ساوي الى جبل اي اصعد وفي سورة الضحى الم يجدك يتيما فاوى اي ضمك الى ابي طالب

ترجمان

تعريف علم الاصول

اصول الفقه علم يفيد احوال الادلة اجمالا في افادتها الاحكام

علم الفروع هو علم الفقه اي علم الفقه فرع على علم اصول الدين وهو علم التوحيد والصفات فاصالة اصول الدين انما يكون باعتبار اثبات حدوث العالم فعلم اثبات حدوث العالم اصل جميع العلوم الاسلامية

بزدوي



لله الحي الاحد • حمدًا لا يحتويه الحد • على ما اولانا علم الفروع •
وجنى من ورد روضته الزروع • واستنبطها العلماء بآراء الآراء
من اصول المشروع • وازروا بزلال سجالهم غلال عطاش الجموع •
آواهم الله الى الجنان والربوع • وقراهم بصروع الاطعمة والزروع •
والصلوة والسلام على ذي اللواء المرفوع • محمد المبعوث من
النبع رفاع الينبوع • وعلى آله واصحابه العابدين بالخلوص والخشوع •
ما آل غروب وطلوع • وهال غروب وضروع • وبعد يقول عبيده
اللطيف ابن فرشته • اوصلهما الله الى جنته بشده • ان ارباب
البطانة • واصحاب الفطانة • من خلص احبابي • ومخلص كالابي •
قالوا ان كتاب المنار • للامام الحبر سيد الاحبار • والهمام النحرير
سند الاخيار • بديع الفضل في الاعصار • ما رأت مثله
الابصار • مولانا حافظ الدين النسفي • الفائز بالقبول الوفي •
اسكنه الله في جنة مفتحة الازهار • واركنه في كنفه تجري
من تحتها الانهار • باهر المنقبة والمنارة • طائر في الاقطار كالامطار •
سائر مسيرة انفجار الانظار • صابرا بالي الامصار • ذا آثار •

لكن كشف اسراره والتعمق في الاغوار • قد ارى في افئدة الرائين
نارا • وكان له شروح في رفال طوال • ينال من طالعها ملالًا
كلا لسائلك ان اشرح شرحا على طريقة الحل • مختصرًا
مقاصد المتن محل • حاويا على عوائدها البديعة • حاويا من زوائدها
الشنيعة • وعلى لطائف فوائد جيدة جديدة • وشرائف فرائد
سديدة سديدة • فقلت لهم اني وهن العظم مني ووهنت
الطبيعة والقوى • وفاجئت القطيعة والجوى • ولحبت و
لاذ بني عدة العلل • ووجبت وقار بني علية الاجل
مع انكدار اوقاتي بفقد مال وحول • وانتشار جناني
من نائبات وحول • والعلم حال عانه الى النحول وبطل •
والجهل حال جاءه الى الفحول ونطل • وابى الصفا معيهات
من ايقاع الامل • فاعادوا الالحاح على ثانيا • وعادوا
الافتراح الي ثالثا • فنظرت لو كرر الاعتذار مني و
الالتماس منهم لوصل الى ضرب اخماس باسداس • فلاح
لي ان ليس فيه فلاح • سوى اسعاف حاجتهم والانجاح •
فانقضت كلامهم • وشرعت مرامهم • متوكلا على ربي الوهاب •
انه ملهم الصواب • نعم المرجع والمآب • الحمد لله الذي
هدانا اي دلنا وقيل معناه خلق الهداية فينا وهي الدلالة
الموصلة الى المطلوب كذا ذكره صاحب الكشاف وذكر الامام

في تفسير الكبير الهداية هي الدلالة على ما يوصل الى المطلوب اوصله اليه
بالفعل اولا فانها مستعملة في كلا المعنيين كما في قوله تع انك لا
تهدي من احببت وقوله تع واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى
لكنه الاستعمال في معنى الدلالة الموصلة اكثر ولهذا اخذها المتقدمون من
مشايخ اهل السنة بخلق الاهتداء استدل الزمخشري في الكشاف
على ما قاله بوجوه ثلثة واعترض عليها الرازي ودفع اعتراضاته بعض
الفضلاء وبعضهم دفع دفعها لم ار في ايرادها جدوى لكونها مدافعة
ودعوتي الى الصراط المستقيم وهو الشريعة النبوية والملة الحنفية
وهذا تلويح الى براعة الاستهلال لان الشريعة تستفاد من الكتاب
والسنة واصول الفقه باحث عن كيفية استفادتها والصلوة على من
اختص بالخلق وهو ملكة تصدر بها عن النفس افعال جميلة بسهولة
من غير سبق روية العظيم وصفه بالعظيم اتباعا لقوله تع انك لعلى
خلق عظيم واشارة الى انه المختص به وهو محمد صلى الله عليه وسلم
ولهذا لم يذكر اسمه قالت عائشة رضي الله عنها كان خلق النبي عليه السلام
القرآن يعني تأدب بآداب القرآن قيل مدار عظيم الخلق بذل
المعروف وكف الاذى اي احتماله ورسول الله كان موصوفا بهما قد
انزل الله تع في معروفه ولا تبسطها كل البسط وتحمل الاذى انما يكون
بصبر قوي وهو عليه السلام كان صبورا لتحمل الاذى اكثر من ان يحصى قال
عليه السلام صل من قطعك واعف عمن ظلمك واحسن الى من

الدين والملة متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان
الشريعة من حيث انها تطاع بها تسمى دينا ومن حيث
تجتمع عليها تسمى ملة شرح مواقف

اساء اليك وما امر دم غيره بها الابعد تخلقه بها وعلى اله الذين
قاموا بنصرة الدين القويم اي المستقيم الدين معقول على دين الحق
قال الله تع ان الدين عند الله الاسلام ومعقول على دين غير الحق
قال الله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فالدين معقول عليهما
بالاشتراك اللفظي وعلى الاديان الحقة بالاشتراك المعنوي
بالتشكيك لان بعض الاديان اشد من بعض كيفية وكمية
وما شانه ذلك لا يكون متواطئا الدين وضع النهي سائق
لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات احترز بقوله
النهي عن الاوضاع الصناعية وبقوله سائق عن الاوضاع الالهية
الغير السائقة كانبات الارض وبقوله لذوي العقول عن افعال
الحيوانات المختصة بالاخبار وبقوله باختيارهم عن الاوضاع
السائقة لا بالاختيار كالوجدانيات وبقوله المحمود عن الكفر
وقوله بالذات متعلق بسائق يعني ان الوضع الالهي بذاته سائق
لانه ما وضع الا لذلك والخير حصول الشيء المناسب لما من شانه
ان يكون حاصلا له اي يناسبه ويليق به والفرق بينه وبين
الكمال اعتباري فان ذلك اي الحاصل المناسب من حيث انه خارج
من القوة الى الفعل كمال ومن حيث انه مؤثر خير اعلم ان اصول
الشرع ذكر اعلم تنبيها على ان ما بعده مما يجب الاصغاء اليه كما
في قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو كل مفهوم مركب لا بد فيه من

تصوُّر طرفيه ولو بوجهٍ ما فنقول الاصل ما يبتنى عليه غيره من حيث
يبتنى عليه وهذا القيد لا بد منه اذ رُبَّ اصلٍ يكون مبتنيًا على
غيره وهذه الاصول مبتنية على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فرعٌ
له والفرع ما يبتنى على غيره والشرع عبارة عن البيان والاظهار
قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحًا اى بيّن واظهر قال
الشارح يجوز ان يراد بالمصدر وهو الشرع هنا الفاعل اي
الشارع وهو الله او الرسول صلى الله عليه وسلم ويكون اللام فيه
للعهد لكونه معروفًا عند الفقهاء ويكون الاضافة لتعظيم المضاف
او المفعول فيكون اللام فيه للجنس واضافته لتعظيم المضاف اليه
وفيه اشارة الى ان المشروعات الثابتة بهذه الاصول يجب
تلقيها بالقبول وهذا التوجيه انما يستقيم اذا لم يمكن حمل المصدر
على معناه كما في قوله رجلٌ عدلٌ وههنا كذلك لان الاصول ليست
اصولًا لنفس البيان والاظهر ان الشرع ههنا ليس بمصدرٍ بل
اسم لهذا الدين يقال شرع محمدٍ كما يقال شريعة محمدٍ عليه السلام
وفي الصحاح الجوهري الشريعة ما شرع الله لعباده من الدين
وانما لم يقل اصول الفقه ليكون اعمّ فائدةً لان الاصول اصول
الفقه واصول لعلم الكلام ايضًا والشرع شامل له كما للفقه
ولو قيل اصول الفقه لافادت الاضافة الاختصاص فيتوهم
اختصاص الاصول بالفقه كذا قالوا ولقائلٍ ان يمنع الافادة ولئن
سُلّم فلا نسلّم الافادة مطلقًا بل من جهة استنباط المعاني
الفقهية بدلالة المادة فالاولى ان يقال الشرع بمعنى المشروع
والمراد به الاحكام الفرعية وهو مرادف للفقه لئلا يلزم
الزيادة على قدر الحاجة ولئلا يلزم اللغو من وجهٍ آخر لان قوله
والاصل الرابع لا يصلح ان يكون اصلًا بالاعتبار المذكور ولا
ان يكون اصلًا باعتبار الفقه لانه غير مذكور فلا بد من التنبيه
عليه وانما قال اصول الشرع لبيان ان الاصطلاح ثلثة الكتاب
والسنة واجماع الامة قدّم الكتاب لانه حجة من كل وجهٍ وعقّب
السنة لان حجيتها ثابتة بالكتاب واخّر الاجماع لتوقف
حجيته عليهما والاصل الرابع القياس انما اطلقه اختصارًا
وقيّده فخر الاسلام بقوله المستنبط من الاصول الثلثة
احترازًا عن القياس العقلي مثال الاستنباط اى الاستخراج
من النص قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فان حرمة القربان
معلولة بعلة الاذى وهي موجودة في اللواطة فتحرم ومثال
الاستنباط من السنة قوله دم الهرة ليست بنجسة
لانها من الطوافين عليكم فاذا عرفنا علية الطواف قسنا
عليها سواكن البيوت ومثال الاستنباط من الاجماع
قولنا في الزنا انه يوجب حرمة المصاهرة قياسًا
على الوطي الحلال لان العلة هي الجزئية وهي الموجودة في الزنا

فان قلت القياس ان كان اصلاً فلم لم يعقل اعلم ان اصول
الشرع اربعة وان لم يكن اصلاً فلم قال والاصل الرابع القياس
قلنا افرده بالذكر لان الثلثة كانت اصولاً لعلم الكلام والفقه
والقياس اصل للفقه فقط او للاشارة الى انحطاط رتبته
لان القياس اصل بالنسبة الى حكمه فرع بالنسبة الى الثلثة
او لانه ليس بقطعي بخلاف الثلثة ولهذا لا يصار اليه الا عند
العجز عنها فان قلت الآية المأولة والعام المخصوص والاجماع
المنقول الينا بالآحاد ليس بقطعي والقياس بعلة منصوصة
قطعي قلنا الاصل في الثلثة الاول القطع وعدمه بالعارض
وامر القياس بالعكس فان قلت السنة لا يعمل بها الا عند
العجز عن الكتاب فينبغي ان يفرد ذكرها قلنا ذلك في اخبار الآحاد
واما الكلام في السنة المطلقة وهي تتناول المتواتر والمشهور
والآحاد وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب اولان الثلثة
مثبتة اصل الحكم ووصفه والقياس مغير وصفه من الخصوص
الى العموم كما في الاشياء الستة فان قلت على هذا ينبغي ان
يفرد الاجماع بالذكر لانه لا يجوز الا عن مستند شرعي والا كان
اثبات شرع ابتداءً وهو غير جائز فيكون الاجماع مثبتاً لوصف
الحكم وهو القطع لا اصله قلنا اشتراط المستند في الاجماع ممنوع
فانه جائز بدونه عند البعض بان يخلق الله فيهم علماً ضرورياً
بحقيتها

ويوفقهم لاختيار الصواب كاجماعهم على بيع التعاطي واجرة الحمام وفيه
نظر والاولى ان يقال هذه علة صدرت لتوجيه كلام واقع لا علة
مطردة حتى يرد عليها السؤال فان قلت قد ثبت الحكم بشرايع
من قبلنا وبتعامل الناس وبالاخذ بالاحتياط وبالتحري وبآثار
الصحابة فكيف حصرت الاصول في الاربعة قلنا هذه الاحكام غير خارجة
عنها اما شرايع من قبلنا فقد صارت شريعة لنا لان نبينا قصها
ولم ينكرها والتعامل ملحق بالاجماع الفعلي والاخذ بالاحتياط عمل
باقوى الدلائل كما في الاصول الثلثة والعمل بالتحري عمل بالسنة لانها
وردت في جوازه عند الحاجة والعمل بالآثار عمل بقوله اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وجه الحصر على الاربع ان ما هو الحجة
عند الحاجة ان كان من الله فهو الكتاب وان كان من غيره فان كان
من الرسول فهو السنة وان كان من غيره فان اتفقت الآراء فهو
الاجماع والا فهو القياس والاولى ان يستدل فيه بالاستقراء
اما الكتاب اللام فيه للعهد وهو ما سبق ذكره وهو في اللغة اسم
للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله المكتوب في المصاحف
كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه فالقرآن وهو
في اللغة مصدر غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله
المقروء على ألسنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من الكتاب ولهذا
جعل تفسيراً له وباقي الكلام تعريف للقرآن لان المجموع تعريف

للكتاب حتى يلزم ذكر المحدود في الحد ولأن القرآن مصدر بمعنى المقروّ على
ما توجّه البعض لأنه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وإن كان صحيحاً
في اللغة كذا في التلويح المنزل على الرسول صفة كاشفة للقرآن أي على
رسولنا اللام فيه بدل عن الاضافة او للعهد لكونه عليه السلام معروفاً بينهم
كما يقال جاء الامير وإن لم يكن معهوداً في الخارج وبه خرج سائر
الكتب السماوية والاحاديث وإن كانت قدسية لأن ألفاظها
غير منزلة كما أنزلت ألفاظ القرآن المكتوب في المصاحف وهو
ما جمع فيه صحائف القرآن وبه يخرج ما نسخت تلاوته وبقيت
احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً
من الله اي على تقدير الاحصان فان قلت ان اردت من المصحف
ما قلت يلزم الدور لأن تصور المصحف موقوف على تصور
القرآن والقرآن موقوف على المصحف والا لم يخرج ما نسخت
تلاوته فلا يطرد التعريف قلنا تصور المصحف موقوف على تصور
القرآن بمفهوم شخصي معروف عند كل احد حتى عند الصبيان
يحفظونه ويتدارسونه والقرآن بمفهوم العامي موقوف على تصور
المصحف فلا يلزم الدور فان قلت فلا حاجة الى تعريف القرآن لأنه
مجموع متشخص معروف عند كل احد مقسوم الى سور وآيات فلا
خفاء فيه والتعريف انما يكون للماهية الكلية قلنا هذا تعريف له
من حيث مفهومه الكلي لأن الاصوليين يبحثون عن القرآن من حيث انه دليل

الحكم

الحكم الشرعي والدليل عليه انما هو آية او بعضها فاطلقوا القرآن
على الجزء كما اطلقوا على الكل فلا بد أن يوجد القرآن في عرفهم الخاص
بحيث يصدق على الكل وعلى جزء من اجزائه وذلك انما يكون بمفهوم
كلي يتناولهما وذلك انما يكون بتحصيل صفات مشتركة بينهما مختصة و
هي كونه منزلاً على الرسول مكتوباً في المصاحف منقولاً عنه نقلاً متواتراً ولم
يتعرض لكونه معجزاً لأنه ليس بمشترك بين الاجزاء اذ الاعجاز انما هو
بسورة فللقرآن مفهوم شخصي في العرف العام وهو الذي قسم الى سور
وآيات ومفهوم كلي في عرفهم الخاص وهو دليل الفقه المنقول عنه نقلاً
متواتراً وهو ما امتنع فيه تواطئهم على الكذب وبه يخرج قراءة أبي
ابن كعب فعدة من ايام اخر متتابعات لأنها ثابتة بطريق الآحاد
فان قلت قراءته خرجت بقوله في المصحف لأن قراءته مكتوبة في
مصحفه لا في المصاحف فيكون هذا الوصف زائداً لا حاجة اليه قلنا الالف
واللام في الجمع للجنس واذا لم يكن للعهد فلا تخرج قراءته بقوله في المصاحف
ولئن سلم انها خرجت بقوله في المصحف فلا نم كون المنقول عنه زائداً
لأن غرضه التمييز وهو من الصفات المشتركة المميزة وكونه للاخراج غير
لازم بلا شبهة احترز به عن القراءة الثابتة بطريق الشهرة كقراءة ابن
مسعود فاقطعوا ايمانهما هذا على قول الجصاص ظاهر لأنه جعل المشهور
احد قسمي المتواتر ولكن فيه شبهة لأن اصله من الآحاد واما على قول غيره
فقوله بلا شبهة يكون تأكيداً ومما يورد على التعريف التسمية في اوائل

السور فان الحمد صادق عليها وليست بقرآن على ما هو المشهور من مذهب
ابي حنيفة لانه لم يكفر منكرها ولم يتعلق بها جواز الصلوة ولا حرمة القراءة
على الجنب والحائض والجواب انها من القرآن على ما هو الصحيح من مذهبه
انزلت للفصل بين السور ولهذا كتبت بخط على حدة ليعلم انها ليست
من اول السورة ولا من آخرها وانما لم يكفر جاحدها لمكان الشبهة في كونها
قرآنا ولم يجز بها الصلوة لشبهة الاختلاف في كونها آية واما قراءة الحائض
والجنب فانما جازت لقصد التيمن كجواز قراءة الحمد لله رب العالمين
عند قصد الشكر لا التلاوة وهو اسم للنظم والمعنى جميعا وفي ذكر النظم دون
اللفظ الذي هو الرمي لغة رعاية للادب لان النظم حقيقة جمع اللآلي في
السلك بحسن الترتيب وفيه تشبيه الفاظ القرآن بانفس الجواهر و
انما ذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره لانه تعريف للخاص مطلقا لا من حيث
انه من القرآن فرعاية الادب فيه غير لازمة كذا في شرحي المنار شرح الانوار
وجامع الاسرار ولقائل ان يقول المص قال اولا وهو اسم للنظم والمعنى ثم قسم
النظم والمعنى الى ثمانين قسما ومن جملة ذلك الخاص والعام فعرف كل واحد
منها باللفظ فيكون ذلك تعريفا لخاص القرآن لا محالة والاولى ان يقال
اطلاق النظم واللفظ جائز على السواء لان كلا منا في المكتوب في المصاحف لا
المعنى بذات الله ولم يرد به ان النظم والمعنى جزآن من القرآن لان المعنى لا
يكتب بل المراد ان النظم كما يعتبر في القرآنية يعتبر المعنى ايضا وليس
القرآن نظما مهملا بل نظم دال على المعنى لا يقال المتشابه قرآن وليس له

معنى لانه له معنى ولكن انقطع رجاء معرفته قبل يوم القيمة وفيه رد لمن زعم ان المعنى المجرد
قرآن وهو مذهب ابي ح ولهذا جوز القرآن بالفارسية في الصلوة بغير
عذر مع ان قراءة القرآن فرض فيها فقال وهو اسم للنظم والمعنى الا انه
لم يجعل النظم ركنا لازما في الصلوة واقام العبارة الفارسية مقام النظم
كما قال صاحباه في حالة العجز لانها حالة المناجات مع الرب والاصح انه
رجع عن هذا القول كما روى نوح ابن مريم هكذا لانه يلزم منه احد الامرين
اما بطلان تعريف القرآن لان الفارسية غير مكتوبة في المصاحف او جواز
الصلوة بدون القرآن لانه اسم للنظم والمعنى وانما يعرف احكام الشرع اي الاحكام
الثابتة في الشرع المتعلقة بالقرآن احترز به عن القصص والامثال و
المواعظ الواردة في القرآن لان نظرهم ليس فيها والمراد من الحكم ههنا المحكوم به
المتعلق بالقرآن وهو ما يثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما بمعرفة اقسامها
اي اقسام النظم والمعنى اورد كلمة انما ردا على من زعم ان المعنى المجرد هو القرآن
فيكون معرفة الاحكام موقوفة على معرفة المعنى فقط وذلك اي اقسامها
على تاويل المذكور اربعة وكل قسم منها اربعة ايضا والاقسام كلها مذكورة
في المتن ووجه الحصر ان الاقسام اما اقسام النظم او المعنى فان كان الاول فاما
بحسب دلالته على معناه او بحسب استعماله في معناه فان كان بحسب دلالته على
معناه فاما ان يعتبر فيه ظهوره اولا فان لم يعتبر فهو القسم الاول وان اعتبر
ظهوره فهو القسم الثاني وان كان بحسب استعماله فهو القسم الثالث وان كان
الثاني فهو القسم الرابع لانه لا يقسم فيه الا الحكم وهو معنى مستفاد من النص

الاول في وجوه النظم فيه وجه الشيء طريقه يقال ما وجه هذا الامر اي طريقه
لكنه ليس بمناسب للمقام اذ لا معنى لقوله طرق النظم صيغة ولغة ولعله
يكون بمعنى الجهة بمعنى الاعتبار اي في اعتبارات النظم صيغة ولغة فان قلت
الصيغة ايضا لغوية فلا فائدة في ذكرها وكان ينبغي ان يقول في وجوه النظم
وضعا ولغة وشرعا ليدخل فيه مثل الصلوة والزكوة وغيرهما قلنا اللغة
وان اشتملت على دلالة المادة والهيئة الا ان الصيغة اذا انضمت اليها كان
المراد منها دلالة المادة فقط بمعناه في وجوه النظم هيئة ومادة كقوله تعالى
سبحان الذي اسرى بعبده ليلا الاسراء هو الاذهاب ليلا الا انه لما ذكر الليل
كان الاسراء بمعنى مطلق الاذهاب وهو من قبيل التعميم بعد التخصيص لشدة
اهتمام المتكلم بالمخصوص وههنا لما كان للخصوص والعموم زيادة تعلق
بالصيغة فان التفرقة بين الرجل ورجل خصوصا وعموما تثبت بالصيغة
لا بالمادة حصرها بالذكر ثم عمم الكلام والصلوة والزكوة ونحوها لم تخرج من
الاقسام المذكورة واستعمالها في المعاني الشرعية مجاز والمجاز خارج في هذه
الاقسام داخل في وجوه الاستعمال وان جعلت موضوعة مبتداة بوضع
الشارع كانت دلالتها على ذلك المعنى بالصيغة والوضع وهي اربعة الخاص
والعام والمشترك والمؤول لان اللفظ اما ان يدل على معنى او اكثر فان كان
الاول فاما على الانفراد فهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد فهو العام فان
كان الثاني فان ترجح البعض على الباقي فهو المؤول والا فهو المشترك والثاني
في وجوه البيان بذلك النظم وهي اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر و

المحكم

المشكل بكسر الكاف والمتشابه بكسر الباء ايضا
والمفسر والمحكم والمجمل بفتح العين فيهن

والمحكم لان معناه اما ان يكون ظاهرا او لا فان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل
او لا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فهو
النص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر والا فالمحكم ولهذه
الاربعة اربعة اخرى تقابلها وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه
لانه ان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة او لنفسها فا
لاول الخفي والثاني ان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان
كان البيان مرجوا فهو المجمل والا فالمتشابه فان قيل اقسام المقابل
لا تخلو اما ان تكون خارجة عن تقسيم البيان او داخلة فان كان الثاني
لزم ان يقال الثاني في وجوه البيان وهي ثمانية ولم يقل ثمانية لان
وان كان الاول لزم ان يقال واقسام النظم والمعنى خمسة اجيب
بانها داخلة ولم يقل ثمانية لان المقصود من ذكر اقسام المقابل تتميم
بيان اقسام الاربعة فيكون ذكرها تبعا وقيل انها خارجة عنها ولا
يلزم ان يكون اقسام النظم والمعنى خمسة لان تقسيم النظم والمعنى باعتبار
معرفة احكام الشرع وبالقسم المقابل لا تحصل معرفة احكام الشرع
وانما تحصل به اذا خرج عن حيز الخفاء والاشكال والاجمال واذا خرج
عن ذلك لم يبق مقابلا بل دخل في الاقسام الاربعة والثالث في
وجوه استعمال ذلك النظم وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح
والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل واحد
منهما ان كان ظاهر المراد بسبب الاستعمال فهو الصريح والا فهو الكناية

مثال الاستدلال باشارة النص قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن الآية وفيه اشارة على نفقة الوالد،

مطلب القسم الرابع من معرفة

قدّم اقسام النظم لان اللفظ مقدم على المعنى والرابع في معرفة وجوه الوقوف
على المراد وهي اربعة ايضا الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبد
لالته وباقتضائه لان مفهومه ان استفيد من المنظوم فان كان مسوقا
له فهو الاستدلال بعبارة النص والا فان لم يتوقف صحة النص
عليه فهو بالاشارة وان توقف فبالاقتضاء وان استفيد من
المفهوم اللغوي فهو بالدلالة وان لم يستفد من المنظوم ولا من
المفهوم فهو الاستدلالات الفاسدة تجيء بيانها والاولى ان يتمسك
فيه بالاستقراء التام الذي هو حجة فيه لان الكتاب مما يمكن ضبط افراده
والاستقراء حجة قيل في قوله معرفة تسامح لان المعرفة صفة قائمة بالعارف
وتقسيم الكتاب باعتبار صفة قائمة بغيره لا يستقيم وكان المناسب ان
يقول الرابع في افادته الحكم ويمكن ان يقال معرفة مصدر بمعنى المفعول
وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس على حذف المضاف اي معرفة قسم
خامس يشمل الكل اي الاقسام العشرين السابقة لان واحدا من الخاص
والعام والنص والمجمل وغيرها يحتاج الى معرفة المواضع والترتيب و
المعاني والاحكام ويحصل من ضرب العشرين في الاربعة ثمانون ولكنها
ليست بثابتة في الخارج بل انما هي اعتبارات عقلية بل كون الاقسام عشرين
انما هو باعتبار العقل اذ جميع القرآن منقسم على اربعة اقسام فباعتبار
يشتمل على القسم الاول وباعتبار على القسم الثاني وهلم جرا الى آخر الاقسام
فتكون في الحقيقة نفسها لا اقسامات وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها

مطلب ثمانون قسما باعتبار العقل

اي مواضع اخذ تلك الاقسام واشتقاقها كما يقال الخاص مأخوذ من قولهم اختص
بكذا او قس عليه سائر اسماء الاقسام وترتيبها اراد به ان يعرف المستدل
الراجح والمرجوح فيقدم الراجح عند التعارض كتقديم المحكم على المفسر ومعانيها
اراد بها ما يفهم من العبارات لغويا كان او شرعيا واحكامها من كون الحكم
قطعيا او ظنيا او واجب التوقف فيه فان قلت الاقسام الاربعة لا تشك
انها اقسام القرآن بعضها اقسام نظمه وبعضها اقسام معناه وقوله قسم
خامس انما يصح ان لو كان من اقسام القرآن وليس كذلك قلنا نعم الا انه
لما توقف معرفة تلك الاقسام عليه سماه قسما مجازا والحق ان اطلاق
الاقسام الاربعة ايضا مجاز لان الاقسام انما تكون متقابلة وهذه ليست
كذلك لجواز ان يكون نظم واحد خاصا ونصا وحقيقة ويكون الاستدلال
به استدلالا بعبارة النص **اما الخاص** فكل لفظ وهو كالجنس متناول
للمهملات والمستعملات وما يكون بالطبع او العقل وضع لمعنى واحد خرج به
ما لم يكن دلالته بالوضع والمشترك ايضا لانه موضوع لمعنيين او اكثر
معلوم خرج به المجمل لان معناه غير معلوم للسامع قيل لا حاجة الى الاحتراز
عنه لان هذا التقسيم بالنظر الى الوضع والمجمل معلوم المعنى في اصل وضعه
والاجمال عارض بسبب ازدحام المعاني بعوارض الاستعمال لكنه احترز عنه
نظرا الى الظاهر وقيل احترز به عن المشترك فانه موضوع لمعنى من المعاني
المختلفة على سبيل الابهام على قول والمراد منه ان يكون معلوما من حيث الذات
والابهام من حيث الصفات لا ينافيه ولهذا جعل الرقبة المطلقة من قبيل

الخاص لكونها اسماً لذات معروفة ولا ابهام فيه من هذا الوجه وان احتمل ان يكون
كافرة او مؤمنة على الانفراد صفة للمعنى اى على ان يكون اللفظ متناولا له مع
قطع النظر عن ان يكون له افراد كالمسلم فانه موضوع لمعنى واحد شامل للافراد
فان قلت كلمة كل مستنكرة في التعريف لانها للافراد والتعريف للحقيقة
قلنا لا استبعاد اذا كان غرضه بيان التسمية وتطبيقه على الافراد لان
التسمية للافراد ولهذا عرف ابن الحاجب التوابع بقوله كل ثان باعراب
سابقه من جهة واحدة وهو اما ان يكون خصوص الجنس او خصوص النوع
او خصوص العين كانسان ورجل وزيد لما كان مقصود الفقهاء معرفة
الاحكام دون الحقائق جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين في احكام
الشرع جنسا خاصا كالانسان فانه مشتمل على الرجل والمرأة والحكم بينهما
متفاوت حتى ان من اشترى عبدا وظهر انه امة لم ينعقد البيع واللفظ
المشتمل على كثيرين متفقين في الحكم نوعا خاصا كالرجل فان قلت الرجل
ايضا مشتمل على كثيرين متفاوتين في الحكم كالمجنون وغيره قلنا كلامنا
بالنسبة الى من له اهلية معتبرة وما ذكرتم من العوارض واللفظ الذي له
معنى واحد بالحقيقة عينا خاصا كزيد فان قلت العين اولى بهذا الاسم
من غيره لعدم احتمال الشركة فيه فكان بالتقديم اولى قلنا انما قدم الكلي
لانه جزء الجزئي ولا شك في تقدمه طبعا فقدمه وضعا للتناسب
وحكمه اى الاثر الثابت للخاص من غير اعتبار الموانع العارضة عن
الحقيقة انه يتناول المخصوص قطعا تمييزا اى قاطعا ارادة الغير

فاذا قلنا

فاذا قلنا زيد عالم وجب الحكم بالعلم عليه فان قلت كيف يثبت القطع مع
احتمال المجاز قلت الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل كالمعدوم فلا يمنع القطع
الا يرى انه من لم يقم تحت حائط غير مائل لاحتمال سقوطه يلام واذا كان مائلا
لا يلام ولا يحتمل البيان اى بيان التفسير لانه يحتمل بيان التغيير فان قلت
هذا الحكم مع حكم الاول متلازمان لان المقطوع مستلزم عدم احتمال البيان
وكذا بالعكس فاى فائدة في ذكره قلت القول الاول لبيان المذهب والثاني
لنفي زعم من قال الخاص يحتمل البيان حتى جوزوا الزيادة عليه بخبر الواحد
لكونه بينا لان البيان اما لاثبات الظهور وهو حقيقته او لازالة الخفاء
وهي ملازمته واثبات الثابت او نفي المنفي محال لا يقال هذا مصادرة على
المطلوب لان المدعى عدم احتمال البيان والدليل كونه بينا في نفسه فلا يكون
هذا تفريع لما ذكره من قوله ولا يحتمل البيان الحاق التعديل اى الطمأنينة في
الركوع والسجود والاستواء في القومة والجلسة بين السجدتين الثابت
بخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم لاعرابي صلى في المسجد وترك
التعديل قم فصل فانك لم تصل بيانا بامر الركوع والسجود وهو قوله
تعالى واركعوا واسجدوا على سبيل الفرض كما ذهب اليه ابو يوسف والشافعي
لان قوله واركعوا واسجدوا خاص معلوم معناه وهو الميلان عن الاستواء و
كذا السجود معلوم معناه وهو وضع الجبهة على الارض ولا يحتمل البيان ومن
الحق التعديل به بجعله فرضا يكون زائدا على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز
فان قلت صح انه لا يحتمل البيان باعتبار المعنى اللغوي لكنه لم لا يجوز ان يكون

المراد هو الركوع الشرعي وهو محتاج الى البيان قلنا لا نم ان كل معنى شرعي
محتاج الى قيد زائد على اللغوي ولئن سلمناه لكنه احتمال لم ينشأ عن دليل
وقد تقدم جوابه وقيد بقوله على سبيل الفرض لان الحاق الظنية بالامر
الركوع والسجود على سبيل الوجوب جائز نظراً الى دليله وبطل شرط الولاء
بكسر الواو وهو ان يتتابع في افعال الوضوء بحيث لا يجف عضو قبل اتمامه
مع اعتدال الهواء وهو شرط صحة الوضوء عند مالك لانه صلى الله عليه وسلم
واظب عليه ولو جاز تركه لفعله مرة تعليماً للجواز والترتيب وهو شرط
عند الشافعي لقوله عم لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه
فيغسل وجهه ثم يديه كلمة ثم للترتيب والتسمية وهو شرط عند مالك لقوله
عم لا وضوء لمن لم يسم والنية وهي ان يقصد بوضوءه استباحة الصلوة
وهي شرط عند الشافعي لقوله عليه السلام الاعمال بالنيات في آية الوضوء وهي
قوله تع فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق الآية لان قوله تع فاغسلوا وجوهكم
وامسحوا برؤسكم خاص معناهما معلوم وهو الاسالة والاصابة واشتراط
هذه الاشياء بهذه الاخبار يكون زائداً على النص ونسخاً له فيبطل فان قلت
فلم ما اوجبتم النية واخواتها في الوضوء كما اوجبتم التعديل في الصلوة قلنا
لو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما في مكمل الصلوة لزم التسوية بين الاصل
والفرع فقلنا بالسنة في مكمله اظهاراً للتفاوت وفيه نظر لظهور التفاوت
من وجه آخر فان الوضوء لا يلزم بالنذر وبالشروع والصلوة تلزم كذا قاله
الشراح وللقائل ان يقول هذا التفاوت بين الوضوء والصلوة وليس الكلام

فيهما

فيهما بل في حكمها او مكملهما وكلاهما لا يلزمان لا بالنذر ولا بالشروع فان
النذر بالطمأنينة منفردة غير ملزم فالاوجه ان يقال الادلة السمعية
اربعة انواع قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المفسرة والمحكمة
والسنة المتواترة وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالآيات المأولة
وظني الثبوت قطعي الدلالة كاخبار الآحاد التي مفهومها قطعية
وظني الثبوت ظني الدلالة كالتي مفهومها ظنية فبالاول يثبت
الفرض وبالثاني والثالث الوجوب وبالرابع السنة او الاستحباب
ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله فخبر التعديل من القسم الثالث
لانه عم امر بالاعادة ثلاثاً فقال للاعرابي قم فصل فانك لم تصل والامر
للوجوب واما خبر النية فلا يدل على وجوبها لانها انما تجب في العبادات
والوضوء ليس بعبادة وكذا خبر التسمية لان مثله يستعمل لنفي الفضيلة
وكذا دليل الولاء وهو المواظبة يدل على رجحان الفعل على الترك اذ الاصل
عدم الوجوب الا يرى ان النبي عم واظب على المضمضة والاستنشاق
مع انهما سنتان وخبر الترتيب معارض بما روى انه عم نسي مسح
رأسه فتذكره بعد فراغه فمسحه ببلل كفه والطهارة اي بطل شرط
الطهارة في آية الطواف وهو قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق اي القديم
لانه اول بيت وضع للناس قال الشافعي الطهارة شرط في طواف
الزيارة لقوله صلى الله عليه وسلم الا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا
عريان وقلنا شرطيتها باطلة لان الطواف خاص معلوم معناه وهو الدوران

فيه انه لا يناسب ان يقول لا نم بل وظيفة المجيب ان يثبت اتحاد المعنى اللغوي والشرعي هنا

الترتيب وضع كل شيء في مرتبته

والمراد النية في التيمم بالنص لانه ينبئ عنه اذ التيمم هو القصد

الغسل اسالة الماء والمسح اصابة اليد المبتلة

١٢

بالبيت فلا يكون موقوفا على الطهارة ولا يجوز ان يكون خبر الطهارة بيانا له
لانه ليس بمجمل فان قلت النص مجمل لانه ليس المراد بالطواف مجرد الدوران
بالبيت بل يعتبر فيه سبعة اشواط وان يكون ابتداؤه من الحجر الاسود قلنا لا
اجمال فيه بالنسبة الى الطهارة لانه لا مدخل لها في معنى الطواف واجماله كان
بالنسبة الى الاشواط والابتداء فالتحق خبر العدد والابتداء بيانا له واجماله
بهذا الوجه لا ينافي عدم اجماله بوجه آخر كما في مسح الراس فانه مجمل بحسب مقداره
غير مجمل بحسب محله لا يقال المجمل ما لا يمكن العمل به قبل البيان وامكن العمل به
لانه يخرج عن العهدة بادنى ما يطلق عليه اسم البعض لانا نقول قدره الشافعي
بثلث شعرات لكنه مدفوع لان من مسح بثلث شعرات لا يقال انه
مسح براسه عادة فيبقى ذلك البعض مجملا اولان ذلك يحصل بغسل الوجه
فلا يحتاج الى ايجاب ذلك على حدة ولقائل ان يقول لا نم الاجمال من حيث
العدد لان الامر لا يقتضي التكرار ولا نم الاجمال من حيث المبدا والاولى
ان يقال ثبت العدد وتعيين المبدا بالاخبار المشهورة وبها يجوز الزيادة
على الكتاب والتاويل اي البطل تاويل الشافعي رحمه القرؤ بالاطهار في
آية التربص وهي قوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء
يعني لينتظرن المطلقات المدخولات بهن من ذوات الاقراء عدة ثلثة
قروء والقرؤ مشترك مستعمل في الطهر والحيض حمل الشافعي القروء على الاطهار
مستدلا بقوله تع يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن
فان اللام يجيء بمعنى الوقت كقولك آتيك لصلوة الظهر اي وقتها فيكون

ووقت

وقت طلاقهن وقت عدتهن فلو كان المراد من القرء الحيض يكون الطلاق
واقعا في حالة الحيض وليس كذلك لانه بدعة وليس ماموراته وبتانيث الهاء
في الثلثة يدل على ان الاطهار مرادة من القروء لان الطهر منكر والحيض
مؤنث وتانيث العدد عكس التوانيث والجواب عن الآية بان اللام
فيه للعاقبة كما في قولهم لدوا للموت وابنوا للخراب او بان المراد من
قوله لعدتهن لقبل عدتهن اذ الطلاق سابق عليها بدليل قراءة
ابن عباس فطلقوهن لقبل عدتهن كذا روي عن الزهري وقتادة
وفي الكشاف معنى الآية مستقبلات لعدتهن وعن الثاني ان الحيض
وان كان مؤنثا فالقرء منكر ولا استبعاد في تسمية شيء واحد باسم
المذكر والمؤنث كالحنطة والبر فلما اضيف الثلثة الى المذكر روعي
علامة التذكير وقلنا هذا باطل لان الثلثة خاص للعدد معلوم فلو
حمل القروء على الاطهار انتقض عن الثلثة لانه اذا طلقها في الطهر
يجعل الشافعي ذلك الطهر محسوبا من العدة فيكون العدة قرئين
وبعض الثالث لان المعتبر هو الطهر المتخلل بين الدمين فيكون
رد النص الكتاب فلو حملناه على الحيض وطلقت فيها لا تكون
تلك الحيضة محسوبة بالاتفاق فيكون الاقراء ثلثة كاملة فان
قلت الثلثة كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الازدياد واذا حمل القروء
على الحيض يلزم الازدياد لانه لو طلقها في الحيض لم تحتسب تلك
الحيضة فيكون التربص بثلثة قروء وبعض قرء قلنا ذلك البعض

شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة
كذا في متن القدوري

لما لم يحتسب من العدة لم يكن العدة الا بثلثة قروء فان قلت قد جاء
النقصان عن الثلثة في قوله تع الحج اشهر معلومات فان المراد شهران
وبعض الثالث واونى الجمع ثلثة قلنا الاشهر عام يجوز ان يراد
بعضه وتحليلية الزوج الثاني اى كون الزوج الثاني مثبتا للحل
الجديد ثابت بحديث العسيلة لا بقوله تع حتى تنكح زوجا غيره
تقريره موقوف على تقرير مسئلة مختلف فيها وهي ان رجلا اذا
طلق امرأته واحدة او ثنتين فانقضت عدتها فتزوجت باخر
فطلقها فانقضت عدتها ثم عادت الى الاول فعند ابي ح وابي
يوسف رحمهما الله تعود بثلث طلقات ويهدم الزوج الثاني
الطلقة والطلقتين كما يهدم الثلث وعند محمد وزفر والشافعي رح
تعود بما بقي من الطلقات ولا يهدم الزوج الثاني ما دون الثلث
وهذا الخلاف مبني على ان الزوج الثاني في الطلقات مثبت
للحل الجديد عندهما وغاية للحرمة الغليظة عندهم فمن ذهب الى
الاول قال اذا كان الزوج الثاني محللا فالاولى ان يكمل الحل في
الطلقة والطلقتين فيملكها الزوج الاول بالطلقات ومن
ذهب الى الثاني قال الحرمة الغليظة لا تثبت الا في الطلقات
فلا يكون للزوج حكم الا في الطلقات لا في الطلقة والطلقتين
واذا عرفت هذا فنقول احتج محمد وزفر والشافعي بقوله تع فان
طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فالله تع جعل الزوج

الثاني غاية للحرمة الثابتة بالطلقة الثالثة فكلمة حتى موضوعة للغاية
وهي غير مؤثرة في الحل بل منتهية للحرمة فقط وانما يثبت الحل بعدها
بالسبب السابق وهو كونها امرأة اجنبية فالقول بانه مثبت للحل ليس
عملا بالكتاب ولا بيانا له لان حتى خاص معلوم معناه وهو النهاية بل كان
ابطالا له لان الكتاب يقتضي ان يكون الزوج الثاني غاية للحرمة
الغليظة وكونه غاية يقتضي ان يكون وجوده وعدمه قبل الثلث بمنزلة
واحدة اذ لا وجود للغاية قبل المغيا وجعله مثبتا حلا جديدا يقتضي خلافه
فيكون ابطالا لا يقال نفس التزوج لا يصلح ان يكون غاية اذ الاصابة
شرط بالاجماع لان الاصابة زيدت على النص بالحديث المشهور فيكون
الزوج الثاني مع الاصابة غاية فاجاب عنهم بان محللية الزوج الثاني
تثبت بحديث العسيلة وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال لامرأة رفاعة وقد طلقها ثلثا ثم نكحت بعبد الرحمن ابن زبير
ثم جاءت تتهمه بالعنة وقالت ما وجدته الا كهدبة ثوبي
اتريدين ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال لا حتى تذوقي من
عسيلته ويذوق هو من عسيلتك علق عدم العود بذوق
العسيلة فاذا وجد الذوق وجد العود والعود رد الى الحالة الاولى
وهو حالة حادثة بسبب الذوق لا بالسبب السابق لانه كان ثابتا و
العود لم يكن ثابتا فتلك الحالة لا تكون الا حلا جديدا والذوق علة
للعود فيثبت به الحل الحادث لان حدوث العلة يستلزم حدوث المعلول

فيكون الزوج منبتاً للحل الذي عدم فتعود بثلث طلقات ولو كان
ثبوت الحل بالسبب السابق لم يكن الزوج الثاني محللاً وقد سماه
النبي عم محللاً في قوله لعن الله المحلل والمحلل له فان قلت ما معنى
لعنهما قلت معنى اللعن على المحلل لانه نكح على قصد الفراق والنكاح
شرع للدوام وصار كالتيس المستعار واللعن على المحلل له لانه صار
سبباً لمثل هذا النكاح والمراد من اللعن اظهار خساستهما لان
الطبع السليم ينفر عن فعلهما لا حقيقة اللعن لانه عليه السلام ما بعث
لعاناً قال صاحب الكشف تحليله لا ينافي كونه غاية للجواز ان يكون
منبتاً للحل ومنتهياً للحرمة فالقول بالتحليل ليس بترك العمل بالخاص بل
عمل بالخاصين الى هاهنا كلامه وللقائل ان يقول عدم المنافات مناف
لوضع المسئلة لان الزوج الثاني اذا كان منبتاً للحل يهدم الطلقة و
الطلقتين واذا كان غاية للحرمة لا يهدمهما وتنافي اللوازم يدل
على تنافي الملزومات فان قلت الحل ثابت في الطلقتين فلو كان
الثاني محللاً يلزم اثبات الثابت قلنا لانم لزومه لان الثاني اثبت
حلاً لم يكن قبله لان حله كان ناقصاً وهو اثبت حلاً كاملاً العسيلة
كناية عن العضوين وفي ذكره بصيغة التصغير اشارة الى ان عسيلة
الحشفة كافية في الاحلال وفي ذكر الذوق لطيفة وهي ان الانزال
غير مشروط لانه شبع وبطلان العصمة عن المسروق لقوله تع جزاء
لا بقوله فاقطعوا اعلم ان القطع في السرقة مع الضمان لا يجتمعان عندنا

سواء

سواء هلك المال في يد السارق او استهلكه وقال الشافعي يجتمعان
لانهما مختلفان حكماً لان الضمان لجبر المحل والقطع للزجر وسبباً لان
سبب القطع الجناية على حق الله تعالى وسبب الآخر الجناية على
حق العبد ومحلاً لان محل احدهما اليد ومحل الآخر الذمة ومن قال
القطع يوجب انتفاء الضمان لقوله عم لا غرم على السارق بعد
ما قطعت يمينه لم يكن عاملاً بهذا الخاص وهو قوله فاقطعوا الآية
لانه ينبئ عن ابطال العصمة بل زايداً عليه بخبر الواحد فقد اثبتم ما
ابيتم اشار المص الى جوابه بقوله وبطلان العصمة يعني سقوط عصمة
المال يثبت باشارة قوله جزاء لان الجزاء في الاطلاقات الشرعية
اذا استعمل في العقوبات يراد به ما يجب حقاً لله تع في مقابلة فعل
العبد ولان الجزاء مصدر جزى بمعنى كفى وهو يدل على ان القطع
جزاء كامل كاف للسرقة ولا يكون ذلك الا بكمال الجناية وهي
انما تكمل اذا كانت واقعة على حق الله تع لانها جناية من جميع الوجوه
والجناية على حق العبد جناية من وجه لانه مباح نظراً الى ذاته وانما حرم
حفظاً له على مالكه فوجب نقل العصمة الى الله تع ليكون حراماً
لعينه فلو ابقيت العصمة في المال من جهة العبد لا يكون حراماً لعينه
فان قلت لو انتقل العصمة الى الله يلزم ان لا يقطع كما في سرقة الخمر
قلنا من شرط القطع ان يكون المسروق معصوماً قبل السرقة حقاً
للعبد والخمر ليست كذلك وليس من ضرورة انتقال العصمة انتقال

اي حقا للعبد فلا يقطع سارقها

الملك الى الله تعالى لانه لو انتقل اليه لصار مباحاً وامتنع القطع و
المسروق مملوك للمالك ولهذا لو وجد قائماً بعينه فله ان يسترده
وعصمته انتقلت الى الله فانتقال العصمة دون الملك مشروع
كالعصير اذا تخمر يبقى مملوكاً ولم يبق معصوماً فصارت محرمة العين
لله تعالى اعلم ان العصمة تنتقل حال انعقاد السرقة ولكن انما يتقرر
هذا اذا قطع لان ما يجب لله تعالى تمامه بالاستيفاء فان قطع تبين
ان الحرمة كانت لله فلا يجب الضمان وفي المبسوط سقوط الضمان
في الحكم واما فيما بينه وبين الله فيفتى بالضمان فيما روى عن محمد
وان لم يقطع تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان فان قلت
القطع شرع لصيانة حق العبد وفي القول بسقوط العصمة ابطال
حقه قلت انه لا يخاف ابطال حقه صورة ففيه تكميل معنى الحفظ
عليه فكان الحفظ بالقطع خيراً له من الحفظ بالضمان فان قلت قد
توجد العصمة بلا ملك فانه لو سرق مال الوقف من المتولي يجب
القطع ولا ملك فيه لاحد قلنا لا نم فان الوقف باق على ملك الواقف
حكماً ولهذا يرجع الثواب اليه ولئن سلمناه فالملك شرط في
العصمة لا لعينه بل لانه متعلق حق الغير ليصير خصماً ومال الوقف
كذلك ولذلك اي لكون الخاص قطعياً في معناه صح ايقاع
الطلاق بعد الخلع وقال الشافعي لا يصح لان الطلاق لازالة ملك
النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده تمسك المص بقوله تع فان

طلقها

الآية نزلت في سورة البقرة اولها الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان ولا يحل لكم ان تأخذوا مما
آتيتموهن شيئاً الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما
فيما افتدت به تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون
فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره الى آخره

فان طلقها وهو معطوف على ما قبله وهو قوله فان خفتم ان لا يقيما حدود
الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به ومعنى الآية ان علمتم او ظننتم
ايها الحكام ان لا يقيم الزوجان حقوق الزوجية فلا اثم على
الزوج فيما اخذ وعلى المرأة فيما افتدت نفسها وصرح الطلاق
بالافتداء بالمال وهو الخلع لكونه اقرب يعني فان طلقها
بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فاوجب صحته بعده
فمن ابطل الطلاق بعده لا يكون عاملاً بالخاص وهو الفاء
اعترض عليه بان الاستدلال بهذا الطريق مشكل لان المذكور
في عامة التفاسير انها متصلة بقوله الطلاق مرتان يعني
التطليق الشرعي تطليقة بعد اخرى على التفريق دون الجمع و
الارسال لانه بمعنى لم يرد به حقيقة التثنية بل التكرير كما
في لبيك يعني فان طلقها بعد التطليقتين تطليقة اخرى
استوفى نصابه ولان موجب الفاء الترتيب في الذكر وهو لا
يوجب الترتيب في الحكم والمشروعية والا لما يتصور الطلقة
الثالثة قبل الخلع ولما يتصور الخلع قبل الطلقتين ولصار
عدد الطلاق اربعاً لان الطلقة الثالثة مرتبة على الخلع و
الخلع مرتب على الطلقتين وكل ذلك خلاف الاجماع واجيب
عنه بان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو اتصاله بالافتداء لانه
ليس بخارج عن الطلقتين لانه لم يذكر تطليق آخر من جهة الزوج

نكانه قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت به في الطلقتين المذكورتين
ثم رتب على الافتداء الثالثة وذلك يفيد جواز وقوع الطلاق
عقيب الخلع فلا يلزم منه ان يكون الطلاق اربعا وموجب الفاء
التعقيب والوصل في الوجود لا الترتيب في الذكر وهذا لم يقل به
احد واما عدم تصور الطلقة الثالثة بدون الخلع فغير لازم لا غاية
ما يفهم من ذلك جواز وقوع الطلقة الثالثة بعد الخلع واما الاختصاص
فمن اين يفهم فان قلت على ما ذكر ثم لا يكون المراد بقوله الطلاق
مرتان الرجعي وقد اتفق المفسرون على ان المراد منه الرجعي قلنا انه
رجعي على تقدير عدم الاخذ وعلى تقدير الاخذ فلا ولقائل ان يقول هذا
البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة
واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روى ابو رزين العقيلي
ان النبي صلعم سئل عن الطلقة الثالثة فقال او تسريح باحسان
فلا بد ان يكون قوله فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى اذا ثبت انه
لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة
فان اثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فلا يكون في
الآية دلالة على شرعية الطلاق عقيب الخلع فالاولى ان يتمسك
بما رواه ابو سعيد الخدري عن النبي عم المختلعة يلحقها صريح الطلاق
مادامت في العدة ووجب مهر المثل بنفس العقد اي بمجرده بلا تاخير
في المفوضة عندنا وهي بكسر الواو من فوضت امرها الى وليها وزوجها

بلا مهر

بلا مهر وبفتحها من فوضها وليها الى الزوج بلا مهر وعند الشافعي
وجوبه اما بالتسمية او بالوطء وفائدة الخلاف تظهر في المفوضة اذا
مات احد الزوجين قبل الدخول فعندنا يجب المهر وعند الشافعي لا يجب
لقول ابن عباس رضي الله عنه في المفوضة حسبها الميراث ولا مهر
لها واذا دخل بها يجب المهر اتفاقا وان طلقها قبل الدخول فلا مهر
لها اتفاقا وتجب المتعة فان قلت لما وجب مهر المثل بالعقد
وجب ان يتنصف بالطلاق قبل الوطء قلنا هذا ليس بقياسي
وانما يعرف بالنص والنص قد ورد في المسمى دون غيره وكان المهر
مقدرا شرعا غير مضاف الى العبد عندنا وقال الشافعي تقديره
مفوض الى رأي العاقدين كما كان البدل مفوضا الى رأيهما في البيع و
الاجارة عملا بقوله تع فان طلقها فلا تحل له ان تبتغوا باموالكم
لما فرغ من المسائل ذكر الادلة عقيبها على صنعة اللف والنشر قوله فان
طلقها متعلق بقوله صح وقد مر بيانه وان تبتغوا متعلق بقوله وجب
يعني بين لكم ما يحل وما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور فيكون
ان تبتغوا مفعولا له ويجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء هو
الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تع غير مسافحين والمراد منه
العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى
الى الوطء فيجب كمال عند العقد عملا بالباء الموضوع للالصاق فان
قلت المفهوم من الآية ان العقد المشروع هو الملصق بالمال فيلزم

ان لا يكون العقد الذي نفى فيه المهر مشروعا وقد حكمتم بصحته ذلك
قلت لا نسلم اللزوم لان المهر لا ينتفي بنفيه فيكون المال ثابتا
عند العقد سواء سماه او نفاه ثم من اخر وجوب المهر الى
الوطء فقد خالف النص وبطل قد فيه فان قلت ثبت في الحديث
ان النبي صلى الله عليه قال زوجتكها بما معك من القرآن فعلم ان المهر
ليس بمقدر بالمال قلت هذا خبر الواحد وهو غير مقبول بالمعارضة بنص
الكتاب او يقال الباء في بما معك للسببية لا للمعاوضة قد علمنا
ما فرضنا عليهم هذا متصل بقوله وكان المهر وجه التمسك ان الفرض حقا
موضوع لمعنى التقدير فيجب ان يكون المهر مقدرا الا انه في تعيين المقدار
مجمل فلحق البيان بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم واما كونه مقدرا
شرعا فلان الكناية في قوله فرضنا الذات المتكلم فدل ذلك على ان مثبت
التقدير هو الشارع ثم من لم يجعل المهر مقدرا شرعا كان مبطلا للنص
لا عاملا به اعترض عليه بانا لا نسلم ان الفرض خاص في التقدير بل هو
مشترك لانه يجيء بمعنى القطع يقال فرض الخياط الثوب وبمعنى البناء
كما قال تعالى سورة انزلناها وفرضناها اي بيناها وبمعنى الايجاب بل
في الآية حمله على الايجاب اولى بقرينة قوله تعالى عليهم لانه يقال اوجب
عليه ولا يقال قدر عليه وبقرينة قوله تعالى وما ملكت ايمانهم فان
نفقة الاماء وكسوتهن واجبة عليهم ومعنى التقدير لا يستقيم في
حقهن لانه لم يقدر على الموالي للاماء شيء ويمكن ان يجاب عنه بان

الفرض

الفرض حقيقة في معنى التقدير لانه غالب الاستعمال فيه لا سيما في الشرع
يقال فرض القاضي عليه النفقة اي قدرها وسمي الفرائض فرائض
لكون سهامها مقدرة واذا ثبت انه حقيقة فيه ثبت انه مجاز
في المعاني الباقية لان اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز فالحمل عليه
اولى لان قرينة واحدة في المجاز كافية وفي المشترك يحتاج لارادة
كل معنى من معانيه الى قرينة ولا نسلم ان قوله تعالى وما ملكت ايمانهم قرينة
على انه بمعنى الايجاب لان الواو بمثابة تكرار الفعل فكأنه قال قد علمنا
ما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم فيكون الفرض المقدر الثابت بعينه
الواو بمعنى الايجاب بمذكور بمعنى التقدير كما في قوله تعالى الم تر ان الله
يسجد له من في السموات ومن في الارض الى قوله وكثير من الناس لان
معنى السجود المذكور الخضوع ومعنى المقدر في كثير من الناس وضع
الجبهة وهذا حقيقة وذاك مجاز كذا قاله الشراح وفيه بحث لان
في العطف اما ان يكون بمثابة الفعل السابق من حيث اللفظ و
المعنى اعني يسجد بمعنى الانقياد واما ان يكون بمثابته من حيث اللفظ
والعاملية لا من حيث المعنى والاول غير جائز لان السجدة بمعنى
الانقياد موجود في جميع الناس لا في كثير منهم وفي الثاني يلزم الحذف
من غير دليل اذ لا يقال زيد يضرب وعمرو على معنى يضرب عمرو ويراد
بالاول السفر ومن الثاني استعمال آلة الضرب ويمكن ان يجاب
عنه بان قولهم لا يجوز لانعدام القرينة على ان المراد من الضرب الاول السفر

ومن الضرب الثاني آية القرب وفي الآية ليست كذلك لان فيها قرينة
على ان المراد من السجدة الاولى الانقياد ومن الثانية وضع الجبهة واما
صيت عليهم فلتضمنه معنى الايجاب ويمكن ان يقال سلمنا ان المراد به
الايجاب لكن المطلوب حاصل على ذلك التقدير ايضا لانه يصير التقدير
قد علمنا ما اوجبنا على الازواج من المهر وغير ذلك وكل معلوم مقدر
فيكون مقدرا عند الله تع وذلك مجمل في حقنا فبينه النبي عم بالحديث
المذكور ولئن سلمنا ان المعلوم ليس بمقدر فما اوجب الله تع علينا
غير معلوم وذلك مجمل فبينه النبي صلى الله عليه وسلم ومنه اي
من الخاص الامر وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل
احترز بالقيد الاول عن الفعل والاشارة وبالقيد الثاني عن
الدعاء والالتماس فان قوله افعل بهذين الوجهين لا يكون امرا
وقيد بالسبيل اشارة الى ان العلو في الواقع ليس بشرط
حتى ان صدر افعل ممن هو ادنى حالا من المامور على وجه الاستعلاء
يكون امرا ولهذا ينسب الى سوء الادب والمراد بقوله افعل
ما يكون مشتقا على طريقة افعل وهي القاعدة المشهورة في
استخراج الامر من المضارع كذا ذكر في الشرح الاكملي وفيه نظر
لخروج الامر الغائب عن التعريف والصواب ان يقال مراده من افعل
ما يدل على طلب فعل ساكن الآخر خرج بهذا قول من قال المتن
دونه او حبست عليك اذ تفعل كذا اعلم ان الامر يطلق على نفس صيغة

افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى نفس التكلم بالصيغة
وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر ويمكن تطبيق التعريف
المذكور على الاعتبارين لكن كونه بمعنى المقول اولى لان الامر والنهي من
اقسام الانشاء والانشاء قسم من اللفظ وللقائل ان يورد عليه
بانه ان اراد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل
عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او غيره وان اراد اصطلاح
الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد تكون
للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر لانه لم يستعمل للطلب
وقدم الامر لان ما يجب على المكلف اولا الايمان وهو بالامر وتحقيق
مراده اعلم ان لفظ الامر هو اسم وله مسمى وهو صيغة افعل ولها
مسمى وهو الوجوب فلفظ الامر خاص ومسماه ايضا خاص
ولما بين الاول شرع في الثاني يعني تحقيق المراد من الامر وهو
الوجوب بصيغة افعل لازمة لذلك المراد حتى لا يستفاد الوجوب
الا من هذه الصيغة واعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى لا
المعنى به كالمترادف وقد يكون على العكس كالمشترك وقد
يكون الاختصاص من الجانبين كما في الالفاظ المتباينة ولما كان
الاختصاص ههنا من الجانبين تعرض المص لهما لجانب المعنى
بقوله ويختص مراده بصيغة ولجانب اللفظ بقوله لازمة وقدم
الاول لانه هو المقصود من هذا الباب وفيه رد على من زعم ان الامر

مشترك بين الوجوب والندب والاباحة حتى لا يكون الفعل
موجبا خلافا لبعض اصحاب الشافعي فانهم ذهبوا الى ان فعل
النبي ع م الذي ليس بسهو ولا طبع مثل الاكل والنوم ولا مخصوصا
به مثل وجوب التهجد موجب ومرجع الخلاف الى اطلاق
لفظ الامر على الفعل اذ لا خلاف بيننا وبينهم في ان الامر اسم
لما هو موجب وان الوجوب لا يستفاد الا من الامر وانما الخلاف
في ان الامر هل يطلق على الفعل حقيقة ام لا فعندهم يطلق
لقوله تع وما امر فرعون برشيد اي فعله لان الموصوف بالرشد
هو الفعل وعندنا لا يطلق تمسكوا بان النبي ع م شغل عن اربع
صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رايتموني
اصلي فجعل المتابعة لازمة فثبت ان فعله موجب للمنع عن
الوصال هذا اشارة الى تمسك العامة وهو ما روي انه ع م
واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم الموافقة في وصال الصوم
بقوله صلى الله ع م ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني فدل على
ان فعله ليس بموجب والا لما صح الانكار عليهم وخلع النعال
وهو ما روي انه صلى الله ع م كان يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا
نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا
رايناك القيت نعليك قال ان جبرائيل ع م اخبرني ان فيهما
قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى في نعليه قذرا فليمسحه

وليصل

وليصل فيهما هذا دليل على ان الفعل غير موجب والا لما انكر
عليهم كذا في الكشف وجامع الاسرار وللقائل ان يقول الانكار
لم يكن للمتابعة بل لان صوم الوصال كان مخصوصا به ولهذا علل
بقوله يطعمني ربي ويسقيني وكذا في خلع النعال علل الانكار باخبار
جبرائيل ع م وهو كان مخصوصا به وكيف يجوز الانكار على نفس
الاتباع وقد امرنا به بقوله تع فاتبعوني يحببكم الله وايضا هذا
الدليل مشترك للالزام بان يقال لو لم يكن موجبا للاتباع لما
اتبعت الصحابة وفهمهم الاتباع دليل لهم والوجوب مستفيد
بقوله ع م صلوا كما رايتموني اصلي لا بالفعل اذ لو كان الفعل موجبا
لما احتاج الى الامر هذا جواب عن تمسكهم بالحديث وسمي
الفعل به اي بالامر لانه سببه اي الامر سبب الفعل فهو مأمور
به فقيل له امر تسمية للمفعول بالمصدر هذا جواب عن تمسكهم
بالاية لكنه جواب تسليمي لانه كان له ان يمنع ويقول لا نسلم ان المراد
من الامر الفعل بل المراد منه القول لان الرشد بمعنى الصواب
فالقول متصف به كالفعل ولئن سلم ذلك فاطلاقه على الفعل
مجاز لانه سببه الا ان الامر بمعنى الفعل يجمع على امور وبمعنى
القول على اوامر كذا في الكشف لكنه غير مستقيم لان امر على
صيغة فعل لا يجمع على فواعل البتة اللهم الا ان يجمع اوامر
جمع آمرة مجازا لان صيغة افعل جعلت آمرة مجازا وعلى

هذا التأويل جمع نهى على نواه ويمكن ان يقال يجوز ان يكون
اوامر جمعا لامر مبنياً على غير واحده كحوائط في حائط وموجبه
اى موجب الامر المطلق الوجوب لا الندب كما ذهب اليه بعض
الفقهاء كقوله تع فكاتبوهم متمسكين بانه لطلب الفعل فلا بد
من ترجيحه على الترك فادنى الترجيح الندب والاباحة كقوله
تع فاصطادوا والان الامر يقتضي حسن المامور به ومن ضروريه
التمكن من الاقدام وذلك بالاباحة والتوقف كما ذهب اليه طائفة
من ان الامر مشترك بين هذه الثلثة لانه مستعمل في هذه المعاني
من غير ترجيح احدها والاصل في الاستعمال الحقيقة فاذا صدر
امر لا بد ان يتوقف فيه ما لم توجد قرينة تعين احدها قلنا
هذا فاسد لان الصحابة امتثلوا اوامر رسول الله من غير توقف
ولو لم يكن موجبا لطلبوا دليلا آخر للعمل به سواء كان بعد الحظر
او قبله يعنى موجبه الوجوب عندنا سواء كان الامر واردا بعد
المنع او قبله هذا رد لقول بعض اصحاب الشافعي رح فانهم قالوا
موجبه في اغلب الاستعمال قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة
كقوله تع واذا حللتم فاصطادوا فانا الاباحة ما فهمت من
الامر بل من قوله تع قل احل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح
والحظر السابق لا يصلح دليلا عليها لانه لما جاز الانتقال من
المنع الى الاذن جاز ان ينتقل الى الوجوب والاستعمال مشترك

على انه جاء بعد الحظر للوجوب كقوله تع فاذا انسلخ الاشهر
الحرم فاقتلوا المشركين ولئن سلمنا انها فهمت من الامر لكنه
كلام في الامر المجرد عن القرائن فما ذكرت مع قرينة دالة
على عدم الوجوب وهي ان الاصطياد شرع لنا ولو وجب لكان
علينا لانا اثمنا على الترك فيعود الامر على موضوعه بالنقض
لانتفاء الخيرة عن المامور بالامر هذا دليل لقوله وموجبه
الوجوب وهو قول عامة العلماء بالنص وهو قوله تع ما منعك
ان لا تسجد اذ امرتك بعد قوله اسجدوا لآدم فانه ورد
في معرض الذم على المخالفة فعلم انه لا اختيار للمامور في فعل
ما امر به وهو دليل الوجوب وقيل المراد بالنص قوله تعالى
وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون
لهم الخيرة من امرهم واستحقاق الوعيد لتاركه لقوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره اى امر النبي عليه السلام ان
تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فالله تع خوفهم وحذرهم
من اصابة الفتنة في الدنيا والعذاب في الآخرة بسبب مخالفتهم
الامر لان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية ولا يكون في
مخالفتهم الامر خوف الفتنة الا اذا كان المامور به واجبا
فان قلت قوله عن امره ليس بعام لانه مفرد فلا يقتضي ان يكون
مخالف كل امر مامورا بالحذر قلت انه عام لانه يجوز استثناء

لانهم اجمعوا على ان الموضوع الخ واتفاقهم
اجمع اهل العرف واللغة على ان من يريد طلب
الفعل مع المنع عن تركه يطلب بصيغة افعل فدل
على ان لطلب الفعل جزما وهو الوجوب على الوجوب
لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر
من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات
الالفاظ رهاوي

مخالفة كل واحد من افراد الامر عنه وجواز الاستثناء علامة العموم
فان قلت يجوز ان يراد بمخالفة الامر انكار حقيته فلا يدل
على وجوب اتيان المامور به قلنا موافقة الشيء عبارة عن
تقرير مقتضاه ومقتضى الامر هو اتيان المامور به ومخالفته
تركه واما اعتقاد حقية الامر فانما هو موافقة الدليل الدال
على حقيته لا موافقة الامر فان قلت هذا انما يتم على تقدير
وجوب الحذر وهو عين النزاع قلنا المفهوم من الآية التهديد
والحاق الوعيد فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما ليلحق به الوعيد
ودلالة الاجماع لانهم اجمعوا على ان الموضوع لطلب الفعل هو
الامر فيكون الطلب كاملا لان الاصل في كل شيء الكمال وكمال
الطلب انما يكون اذا لم يرخص الطالب في ترك المامور به
اذ لو رخص لم يكن طالبا من كل وجه وهذا الاجماع يدل على ان موجب
الامر الوجوب وانما قال ودلالة الاجماع لان الاجماع المذكور لم
ينعقد على نفس المدعى وانما يدل عليه فان قلت لا نم الاجماع
لان غير الامر ايضا يدل على الطلب ولهذا لو قال الشارع اوجبت
عليك او اطلب منك يثبت الوجوب قلنا كلامنا في الموضوع
للطلب وما ذكرت اخبار عن الطلب لا موضوع له والمعقول
اي الدليل العقلي وهو ان كل مقصود من مقاصد الفعل كالماضي و
الحال والاستقبال مختص بعبارة والايجاب اعظم مقاصد الفعل

لانه مناط الثواب والعقاب فلان يوضع له عبارة كان
اولى وهي الامر فان قلت هذا اثبات اللغة بالقياس وهو
باطل قلت القياس لاثبات عدم اصالة المشترك لا
لاثبات اللغة وقيل المعقول هو ان السيد اذا امر غلامه
بفعل ولم يفعل استحق العقاب ولولا الامر للوجوب لما حسن
ذلك وقد يقال الامر متعد لازمه الائتمار فالامر لا يتحقق
بدون الائتمار اي الامتثال كما لا يتحقق الكسر بدون الانكسار
نظرا الى اصل الوضع لكنه لو كان الوجود لازما للامر لسقط
اختيار العبد بالكلية وصار ملحقا بالجمادات وهو باطل فنقل
الشارع الوجود الى الوجوب لانه مفض الى الوجود قضاء لحق
اللفظ بالقدر الممكن والمراد بقولنا الامر حقيقة في الوجوب
الحقيقة الشرعية لا اللغوية لان الوجوب ليس الا بحسب
الشرع وفيه نظر اما اولا فلان الخلاف في صيغة الامر نحو
افعل وغيره لا في لفظ الامر فلا يكون الدليل واردا على المدعى
واما ثانيا فلانه لا يخ اما ان يراد به اللازم الحقيقي او اللغوي
ولا سبيل الى الاول لتحقق الامر عند انتفاء الائتمار يقال
امرته فلم يأتمر ولا الى الثاني لانا لا نم ان الائتمار بمعنى الامتثال
لازمه بل بمعنى صيرورته مامورا كالكسر لازمه الانكسار بمعنى
صيرورته منكسرا كيف وان الائتمار بمعنى الامتثال ليس بلازم

بل هو متعدٍ يقال ائتمر امر فلان اي امتثله واذا اريد به الاباحة
او الندب لما بين ان موجب الامر هو الوجوب وقد كان يطلق على
الندب والاباحة شرع في بيان وجه ذلك الاطلاق فقيل انه
حقيقة لانه بعضه وهو مختار فخر الاسلام يعني ان الاباحة جزء
من الوجوب اذ الشيء ما لم يكن مباحا لا يكون واجبا وكذا الندب
جزء منه لان الواجب ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه والمندوب
ما يثاب على فعله فكان حقيقة فيه كما لو اريد من العام بعضه وكما لو
اطلق لفظ الانسان على مقطوع اليد فكان حقيقة قاصرة وقيل لا
اي قال الكرخي والجصاص لا يكون حقيقة لانه جاوز اصله اي الاصل
الموضوع له بتركه وهو الوجوب يعني لازم الندب والاباحة عدم
الاستحقاق بالعقوبة بتركه ولازم الايجاب الاستحقاق بها بتركه
فيكون الوجوب والاباحة والندب غيرين للتنافي بين لازميهما
فاستعمال الامر فيهما يكون مجازا فان قلت كيف اختار فخر
الاسلام كونه حقيقة فيهما وكونهما جزئين من الوجوب غير مسلم
اذ ليس الندب والاباحة مجرد جواز الفعل حتى يكون جزءا من
الوجوب بل الثلثة انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم
يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا
والاباحة بجوازه على التساوي وعلى تقدير جزئيتهما يكون استعمال
اللفظ في غير ما وضع له فينبغي ان يكون مجازا قلت ليس معنى كونه

الامر للندب او للاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك
مرجوحا او متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان
الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل
معناه انه يدل على جزء الاول من الندب او الاباحة وهو جواز
الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة
اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما يثبت ذلك بالقرينة
فلا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز
الفعل مع امتناع الترك فاستعمال الصيغة الموضوعة للوجوب
في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء فان قلت
فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب او الاباحة اذ المراد
انه مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل
في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه
للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا رمى حيوان وطار حيوان
نعلم من الاول انه انسان ومن الثاني طائر اراد فخر الاسلام من
غير الموضوع له المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء
على ما عرف من تفسير الغير في علم اصول الكلام وهذا بحث دقيق
لا يتم الا بما مر من التحقيق وبه يسقط نظر بعض الشارحين بان
الاباحة ليست بعضا من الوجوب اصلا ولا يقتضي الامر المطلق
التكرار اي لا يوجبه لما فرغ عن بيان اختصاص الامر بالموجب

عكسه اراد ان يبين ان هذا الاختصاص هل يوجب التكرار
بلا قرينة اولا وان لم يوجب هل يحتمله او لا التكرار ان تفصل فصلا
ثم نعود اليه قال بعض اصحاب الشافعي رح انه يوجب التكرار المستوعب
لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنعه لان اقرع بن حابس كان من
اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج فقال العامنا هذا ام
للابد فان قلت لو فهم لما سئل قلت سئاله ليعلم ان لا حرج
في الدين وان في حمل الامر على موجبه من التكرار حرجا عظيما قيدنا
الامر بالمطلق لان الامر المقيد بقرينة التكرار او المرة يفيد ذلك
اتفاقا ولا يحتمله وقال الشافعي رح يحتمله لان اضرب مختصر من
اطلب منك ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكنها تحتمل العموم
وتحمل عليه بقرينة تقترن بها كقوله تع وادعوا ثبورا كثيرا
وصفه بالكثرة ولو لم يحتمله لما يصح ذلك سواء كان معلقا
بالشرط كقوله فان كنتم جنبا فاطهروا او مخصوصا بالوصف
كقوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فان الامر
بالصلوة مقيد بتحقق وصف دلوكها اي غروبها او لم يكن قال
بعض اصحاب الشافعي رح انه يفيد التكرار اذا كان معلقا بالشرط
او مقيدا بوصف لان الغسل يتكرر بتكرر الجنابة والصلوة تتكرر
بتكرر الدلوك لان في الكتاب ورد هكذا وفي السنة ايضا
كذلك كقوله عليه السلام الوضوء من كل دم سائل اي ليتوضأ

والوضوء

والوضوء يتكرر بتكرر الدم لكنه اي مفهوم الامر يقع على اقل جنسه
اي جنس الفعل المأمور به وهو الفرد حقيقة بلا نية ويحتمل كله اي
كل الجنس من حيث انه فرد اعتباري حتى اذا قال لها اي الزوج
لامرأته طلقي نفسك انه يقع على الواحدة الا ان ينوي الزوج
الثلث فيقع الثلث ان طلقت نفسها ثلاثا وانما احتيج
فيه الى النية لانه محتمل ولا تعمل نية الثنتين يعني لو نوى
الزوج في طلقي طلقتين لا يصح لانه ليس بفرد حقيقة ولا
اعتبارا والحاصل ان الفرد الحقيقي موجبه والاعتباري
محتمله والعدد لا موجبه ولا محتمله والاصل ان موجب
اللفظ يثبت باللفظ ولا يفتقر الى النية ومحتمل اللفظ لا
يثبت الا اذا نوى وما لا يحتمله اللفظ لا يثبت وان نوى
فان قلت لو لم يحتمل الفرد العدد لما صح تفسيره به في قوله
طلقي نفسك ثنتين قلنا لا نم انه تفسير بل تغيير لان
مطلق الامر وقوعه على الفرد الحقيقي فتقييده به يخرجه عن
موضوعه الاصلي ولهذا قالوا يقع الطلاق بالعدد لا بالصيغة
حتى اذا قال لامرأته طلقتك ثلاثا او قال واحدة فماتت
قبل ذكر العدد لا يقع شيء وللقائل ان يقول هذا بعد التسليم
مشكل لان الواحد موجبه فكيف يكون اقترانه به تغييرا
بل كان تقريرا الا ان تكون المرأة امة فتصح نية الثنتين لانهما

جنس طلاقها وكذا لو قال لاجنبي طلق امرأتي الآن في المرأة
يقتصر على المجلس حتى اذا قامت من المجلس لم يبق لها ولاية
التطليق وفي الاجنبي لا يقتصر فان قلت قوله طلقتك
مثل طلقي فهلا صحت فيه نية الثلاث قلت لا لانه اخبار
وهو يقتضي وجود المخبر به بالضرورة ليثبت صدقه وهي تثبت
بالواحدة لانه المقتضى لا عموم له واما قوله طلقي فامر وله
اثر في ايجاد المأمور به وهو الطلاق فصار الطلاق مذكورا
حكما فصح التعميم فيه لان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل
وهو المفهوم من مقدرته بالمصدر اي بلفظ المصدر الذي هو فرد
سواء قدر معرفا او منكرا هذا دليل المذهب المختار وهو ان الامر
لا يوجب التكرار ولا يحتمله وبين الفرد والعدد تناف لان الفرد
ما لا تركيب فيه والعدد مركب فالمفرد لا يقع على العدد وللقائل
ان يقول قوله هو فرد ان اراد به انه موضوع للفرد من حيث هو
فلا نسلم ذلك لانه موضوع للطبيعة الجنسية مطلقا من غير اشعار
بالوحدة ولهذا قالوا المصدر لا يثنى ولا يجمع الا عند قصد الانواع والعدد
وان اراد انه لفظ فرد بمعنى انه ليس بتثنية فمسلم ولكن لا نسلم ان
ذلك مانع من احتمال العدد وانما يكون كذلك ان لو لم يكن موضوعا
للجنس كالانسان قال الله تع ان الانسان لفي خسر فلا نعني باحتمال الامر
العموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل ومعنى

مطلب جواب سؤال مقدر

التوحد مراعى في الفاظ الوحدان جمع واحد كركبان وراكب و
اضافتها كاضافة خاتم فضة وذلك بالفردية والجنسية و
المثنى بمعزل اي بمكان بعيد منها اي من الفردية والجنسية وما
تكرر من العبادات فباسبابها هذا جواب عما قال الاوامر
المعلقة او المقيدة تتكرر يعني تكرار مدلولات اوامر الشرع
باعتبار تكرار الشرط الذي هو في معنى العلة او الوصف الذي
هو علة فان قلت كلامنا في تكرار موجب الامر وهو وجوب
الاداء والاسباب لا تعلق لها لذلك بل المتعلق بها نفس
الوجوب فلا يكون مما نحن فيه قلت التكرار في وجوب الاداء
لا يكون الا بتكرار نفس الوجوب والسبب الحاصل ان الغير
قائلون بالتكرار لكنا نسنده الى السبب وهم يسندونه الى
الامر بناء على ان نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابتان بشيء
واحد عندهم فان قلت هذا اشكل بقوله ان دخلت الدار فانت
طالق لا يتكرر الطلاق بتكرر الشرط قلت الا انه اذا جعل
شيئا علة للحكم لم يلزم من تكرره تكرر الحكم الا يرى انه لو قال
اعتقت غانما لسواده وكان له عبد آخر اسود فانه لا يعتق عليه
ولو جعل الشارع شيئا علة للحكم يلزم من تكرره تكرره باجماع
القائسين لا بالاوامر بموجب اللغة حتى لو قال لعبده اشتر لي
اللحم ان دخلت السوق فالامر لا يقتضي التكرار بالاجماع وان احا لوا

ذلك على الدليل اخذنا ما تكرر ايضاً على الدليل لا على الامر وعند
الشافعي رح لما احتمل التكرار تملك المرأة في قوله طلقي نفسك
ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج بها لانه نوى محتمل
كلامه وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق واحدة وكذا
عند من قال موجبه التكرار لكنه اذا لم ينو فلها ان تطلق
واحدة وثنتين وثلاثا وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر
ولا يحتمل العدد اختلف في السارق هل تقطع اطرافه الاربعة
ام لا فعندنا لا تقطع وان سرق ثانيا تقطع رجله اليسرى
وان سرق ثالثا يحبس حتى يتوب وانّ فق قال ان
سرق ثالثا تقطع يده اليسرى وفي المرة الرابعة تقطع رجله
اليمنى لقوله عم من سرق فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان
عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه ولقوله تع السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما والايدي جمع عام متناول لليمنى واليسرى
فمن حملها على اليمنى ابطل اطلاق الايدي وصيغة الجمع ايضاً
لان لهما يمينين لا ايمانا وذلك جرى مجرى النسخ عندكم
وائمتنا تمسكوا بان مصدر السارق والسارقة لا يحتمل العدد
حتى لا يراد باية السرقة الا سرقة واحدة لانه لو اراد كل السرقات
لم يجب القطع الا بعد يأس وذلك لا يعرف الا بموت السارق
وذلك منتف بالاجماع وبالفعل الواحد لا يقطع الا يد واحدة

وهي اليمين بالسنة قولاً وفعلاً وبقراءة ابن مسعود رضي الله عنه
ايمانهما مكان ايديهما وبالاجماع فلم يبق اليسرى مرادة ولا يمكن
ههنا تكرار القطع بتكرر السرقة لفوات المحل وهو اليمين
بخلاف تكرار الجلد بتكرر الزنا لان المحل وهو البدن باق والجواب
عن الشافعي رح ان قراءة ابن مسعود رضي الله عنه مشهورة
يجوز تقييد المطلق به وقوله تقييد المطلق به نسخ عندكم غير
مفيد لانه استدلال بما لا يراه نعم يصار الى مثل ذلك اذا
كان في مقام الدفع واما في مقام الاستدلال فلا يفيده وصيغة
الجمع يكون مجازاً عن التثنية كما في فقد صغت قلوبكما وحكم
الامر لما فرغ عن بيان موجب الامر وعدم احتماله التكرار شرع في
بيان ذلك الواجب وهو بالقسمة الاولية نوعان اداء وهو
تسليم عين الواجب اي اخراجه من العدم الى الوجود اذ تسليم كل
شيء بما يناسبه قوله تسليم كالجنس يشمل الاداء والقضاء وقوله
عين الواجب يخرج القضاء والنفل بالامر هذا اشارة الى ان المراد
منه افعال الجوارح لا ما في الذمة قبل الامر وهو نفس الوجوب
لان ذلك ليس بالامر بل بالسبب فيسقط ما قيل كيف يمكن
تسليم الوجوب وهو وصف في الذمة لا يتصرف فيه فان قلت
تسليم الافعال وهي اعراض غير متصور قلنا لها حكم الجواهر شرعاً
ولهذا توصف بالبقاء فان قلت تسليم العين كيف يتصور و

والديون تقضى بامثالها لا باعيانها قلت العينية والمثلية
ليست بالقياس الى ما في الذمة بل بالقياس الى ما علم من الامر فان
المأمور به ان كان عين ما علم فهو الاداء زاد صاحب المنتخب قيدا
وهو الى مستحقه في الاداء والقضاء لان التسليم الى غير مستحقه لا يكون
اداء ولا قضاء فنقول لا احتياج الى هذا القيد لان قوله بالامر
يفهم منه التسليم الى مستحقه لان الامر ورد به اولان معنى التسليم
تحصيل السلامة وهو في اداء ما وجب انما يكون اذا سلم الى مستحقه
وزاد بعض قيدا آخر وهو في وقته لان التسليم في غيره لا يكون اداء
فنقول انما اهمل المص رح هذا القيد ليعم غير الموقت كالزكوة و
الكفارات يقال ادى زكوة ماله وطعام كفاراته اعلم ان هذا التعريف
على قول من خصص الامر بالوجوب اما على قول من جعله حقيقة
في الندب فالاداء تسليم ما طلب من العمل بعينه فيدخل فيه النفل
والقضاء وهو تسليم مثل الواجب به اى بالامر فلا يقضى النفل لانه غير
مضمون بالترك اما اذا شرع به فافسده فيقضى لكونه واجبا عليه
بالشروع فان قيل كان على المص ان يزيد قوله من عنده اى من عند المأمور
بان يكون حقه اذ لو صرف دراهم الغير الى دينه لا يكون قضاء قلنا
الواجب بالامر تسليم مثل الواجب من عنده لا تسليم مثل الواجب
مطلقا فلا احتياج الى هذا القيد ويستعمل احدهما مكان الآخر
يستعمل الاداء مكان القضاء كقوله نويت ان اؤدي ظهر الامس

والقضاء

والقضاء مكان الاداء كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في
الارض اى اذا اديت لان المراد منها الجمعة وهي لا تقضى مجازا وهو
من كلام المص رح متعلق بالقسمين حتى يجوز الاداء بنية القضاء و
بالعكس في الصحيح لوجود تسليم الواجب فيهما لان كل واحد منهما
خاص بمعنى اصطلاحا فاذا استعمل في غيره يكون مجازا وجعل
فخر الاسلام القضاء حقيقة في معنى الاداء لانه لفظ متسع يجيء بمعنى
الفراغ وهو موجود في تسليم العين والمثل والاداء فيه معنى شدة
الرعاية في الخروج عما لزمه وذا في تسليم عين الواجب والقضاء يجب
بما يجب به الاداء وهو الاظهر عند المحققين من اصحابنا وبعض اصحاب
الشافعي رحمه الله خلافا للبعض وهم العراقيون من مشايخنا و
عامة اصحاب الشافعي رحمهم الله فانهم قالوا القضاء يجب بامر جديد
لان الواجب في العبادة الموقتة انما عرف قربة في وقتها وقد فات
فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركها كما قال عم من فاته صوم يوم من
رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فلا بد من امر آخر يعرف به ان
القضاء مماثل لما فات واستدل المحققون بان الشرع اوجب
قضاء الصلوة والصوم عند الفوات لان الحق الثابت انما يسقط
بالاداء او باسقاط من له الحق وكلاهما منتف فيبقى ما فات كان ثابتا
في ذمته مضمونا ومقدورا على مثله لان النفل شرع له من جنسه
وهو مثل له قائم بصرف ما له من النفل الى ما عليه من القضاء فان قلت

على هذا ينبغي ان لا يقضي المغرب لان ثلث ركعات نفل غير
مشروع قلنا لا نم فان الوتر سنة على قولهما واحدى الروايات
عن ابي ح ولو سلم فقضاؤها ثبت بقوله ع م من نام عن صلوة او
نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فان قلت النص
ورد في الناسي والنائم والمدعى اعم قلت الاستدلال ليس
بعبارة الدليل لانه احص فانما هو بدلالته وانما ذكر النائم و
الناسي اشارة الى ان المؤمن ليس من شانه ان يترك الصلوة
متعمدا فيترك القياس به فلما كان وجوب القضاء في الصوم والصلوة
معقولا لانه اوجب ما قدر عليه وهو اصل الواجب واسقط ما لم يقدر
عليه وهو فضل الوقت الحق به المنذورات المعينة كمن نذر
صوم يوم الخميس ولم يصم فان قضاءه واجب عليه عند المحققين
وغير واجب عند غيرهم لعدم ورود النص فيه وفيها تظهر فائدة
الخلاف هذا اذا فات المنذور بمرض او غيره اما اذا فوته وجب
القضاء اتفاقا لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا وهو عندهم بمنزلة
نفل مقصود قال ابو اليسر الفوات والتفويت سواء عندهم
فعلى هذا تظهر ثمرة الخلاف في التخريج قال الشيخ قوام الدين الاتقاني
الصحيح عندي قول العراقيين لان الامر بالاداء في وقت بعينه لا
يتناول ما بعده كمن امر عبده بفعل يوم الجمعة لا يقال انه مامور
به بعده ولو امر به يكون غير الامر الاول واليه مال الامام

الغزالي

الغزالي والرازي رحمهما الله قال فخر الاسلام القول الاول اشبه
بمسائل اصحابنا من انهم قالوا من فاتته صلوة في الحضر قضاها في السفر
اربعا ولو فاتته صلوة في السفر قضاها في الحضر ركعتين ومن فاتته
صلوة الليل مع الامام قضاها في النهار جهرا ولو فاتته صلوة النهار
قضاها بالليل سرا وللقائل ان يقول وجوب مراعاة عدمه وكذا
القصر والاتمام باعتبار ان وجوب القضاء باعتبار المثل لا لانه وجب
بالسبب الاول فان قلت اذا فاتت صلوة من مريض قادر على الايماء
فقط فقضاها في الصحة يقضيها كصلوة الاصحاء وكذا اذا فاتت صلوة
في الصحة فقضاها في المرض يجزيه الايماء فلو كان حال الاداء معتبرا
لما جاز ذلك قلت ما صلى بالايماء في الفصل الاول كان للضرورة
فاذا صح زال الضرورة فزال ما ثبت بها وفي الفصل الثاني ثبت
الضرورة فيثبت الايماء فان قلت اذا وجب القضاء فيهما بالنص كيف
يستقيم قولكم القضاء يجب بما يجب به الاداء قلت عرف بالنص
ان الواجب ما يسقط وهذا الطلب بتفريغ ما وجب بالامر ولهذا سمي
قضاء فان قلت اذا وجب قضاء المنذورات بالقياس يكون القضاء في المفروضات
بسبب جديد لا بما وجب به الاداء قلنا القياس مظهر لا مثبت فيكون
بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم و
الصلوة فيكون الوجوب في النذر بالسبب السابق وفيما اذا نذر ان يعتكف
شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود هذا

اشارة الى سؤال وارد على قول المحققين وهو انه يقال لو كان القضاء
بالسبب الاول لكان ينبغي ان لا يجب القضاء في هذه المسئلة كما ذهب
اليه ابو يوسف رح اذ لا اثر للنذر الموجب للاعتكاف في ايجاب
الصوم لكونه مضافا الى رمضان ولا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم لانه
لا اعتكاف الا بالصوم مع ان قضاءه واجب بصوم مقصود بالاتفاق
ولجاز قضاؤه في رمضان آخر كما ذهب اليه زفر لانه مثل الاول في
الشرف مع انه لم يجز فعرفنا ان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب
الاول بل الى التفويت لعود شرطه الى الكمال جواب عما اورد
يعني انما وجب القضاء بصوم مقصود لان النذر كان موجبا للصوم
اذ لا اعتكاف بدونه ولهذا لو نذر ان يعتكف ليلة واحدة لا يصح
لعدم شرطه وهو الصوم في الليل ولكن يسقط الصوم المقصود بشرف
الوقت ولما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت بان صام ولم
يعتكف صار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فعاد
شرطه الى الكمال بان وجب الاعتكاف بصوم مقصود لزوال المانع
وهو رمضان وفي ما قاله ابو يوسف اسقاط اصل الذي هو الاعتكاف
لتعذر التبع وهو الصوم وما قلناه اولى لان الاكتفاء بشرف الوقت
وعدم ايجاب صوم مقصود كان رخصة وكان فيه نقصان فلما او
جبناه بصوم مقصود عاد من النقصان الى الكمال فلم يجز قضاؤه في
رمضان آخر لان الاعتكاف الواجب مطلقا لم يتأد في رمضان لان

الشرف

الشرف الحاصل بالقصد يزداد اثره على الشرف الحاصل من التضمن
كما ان التنفل بتحريمة مبتداة افضل من نفل حصل في تحريمة فرض كمن
اسلم في الجزء الناقص لا يجوز له القضاء في مثل ذلك لعود شرطه
الى الكمال فان قلت على هذا كان ينبغي ان لا يتأدى ذلك الاعتكاف
في صوم قضاء ذلك الشهر كما لو نذر مطلقا قلت امتناع وجوب
الصوم في ذلك الاعتكاف يجوز ان يكون لشرف الوقت وان يكون
لاتصاله بصوم الشهر فان زال الشرف لم يزل الاتصال لبقاء الخلف
وهو القضاء فيجوز لبقاء احدى العلتين وفيه نظر لان الاتصال
بالقضاء غير الاتصال بالاداء ولئن سلم ان الاتصال علة فهو باعتبار
شرف الوقت وقد فات كذا قاله صاحب الكشف وللقائل ان يقول
العلة الاتصال بصوم الشهر مطلقا وهو موجود فان قلت الشرط
يراعى وجوده ولا يجب كونه مقصودا كما لو توضأ للتبرد يجوز به الصلوة
ورمضان الثاني على هذه الصفة قلت حدوث صفة الكمال منع
الشرط عن مقتضاه فلا بد ان يكون مقصودا لا لان القضاء وجب
بسبب آخر وهو التفويت لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا فالتفويت
سبب لوجوب القضاء بمنزلة نص مقصود عندهم قلنا القياس
كما دل على وجوب القضاء بالتفويت دل على وجوبه بالفوات والاداء
انواع اداء محض وهو ما لم يكن فيه شبهة القضاء وهو منقسم
على نوعين كامل وهو الذي يؤديه الانسان مع توفير حقه من الواجبات

والسنن والاداب وقاصر وهو ما يؤديه ببعض اوصافه وماهو شبيه
بالقضاء كالصلوة بجماعة في المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح
والجماعة في غيرها نقصان كالاصبع الزائدة هذا مثال للكامل والصلوة
منفردا مثال للقاصر وقصورها لعدم الوصف المرغوب فيه وهو الجماعة
وفعل اللاحق بعد فراغ الامام وهو الذي ادرك اول الصلوة وفاته
الباقي كمن نام خلف الامام ولم ينتبه الا بعد فراغ الامام فهو مؤد
اداء يشبه القضاء اما انه اداء فلبقاء الوقت واما انه يشبه القضاء
فلانه قد التزمه مع الامام وقد فاته ذلك الملتزم لان الاداء مع الامام
حيث لا امام محال بل هو مثله والاتيان بالمثل قضاء لكن كونه
قضاء باعتبار الوصف واداء باعتبار اصل الفعل فقلنا انه اداء
يشبه القضاء لا بالعكس لان الوصف تابع له والتسمية باعتبار
الاصل اولى قيد باللاحق لان فعل المسبوق وهو ما فاته اول
الصلوة اداء محض قاصر لكن قصوره دون قصور فعل المنفرد لانه
منفرد اداء وتحريمة والمسبوق منفرد فيما سبق وليس في فعله شبه
القضاء حيث لم يلتزم الاداء مع الامام فيما سبق فان قلت كيف
جعلت المسبوق مؤديا وقد جعله صاحب الشرع قاضيا حيث قال وما فاتكم
فاقضوا قلنا سماه قاضيا مجازا لما فيه من اسقاط الواجب او سماه قاضيا
باعتبار حال الامام ونحن جعلناه مؤديا باعتبار الوقت حتى لا
يتغير فرضه بنية الاقامة ولا يصير اربعا هذا تفريع لكون فعل

اللاحق شبيها بالقضاء هذه المسئلة متصورة في مسافر اقتدى
بمسافر فنام ثم انتبه بعد فراغ الامام فاحدث فذهب الى مصره
فتوضأ او نوى الاقامة في موضعها بعد فراغ امامه حال اداء ما بقي عليه
من غير تكلم علم من القيد الاول ان الامام لو كان مقيما والمقتدي مسافر
يتغير فرضه ومن الثاني ان نية الاقامة لا بد ان يكون في موضعها اذ
في غيره كالمفازة لغو لان حاله يبطل عزيمته ومن الثالث انه
اذا لم يفرغ الامام ونوى المقتدي الاقامة يتغير فرضه لان نية
الاقامة اعترضت عن الاداء ومن الرابع انه اذا تكلم بطل صلوته
ويجب عليه الاستيناف فيتغير فرضه لكونه مؤديا قال مولانا سراج
الدين الهندي ولقائل ان يقول انه مؤد حقيقة وقاض شبهة
فاعتبار كونه مؤديا يقتضي تغير فرضه الى الاربع وباعتبار شبهه
للقضاء لا يقتضي فلم رجحتم الشبهة على الحقيقة وكان العكس
اولى احتياطا لامر العبادة الى هنا كلامه ويمكن ان يجاب عنه بان
هذا لا يسمى ترجيحا بل عملا بالشبهين فلو عمل بما قال هذا يكون
اهدارا لجهة القضاء بالكلية ومنها اي من انواع الاداء هذا شروع
في بيان انواعه في حقوق العباد قدم حقوق الله القديم في الذكر لانه اولى
بالتقديم وقدم الاداء على القضاء لان الاداء اصل والقضاء خلف عنه
رد عين المغصوب وهو اداء كامل لانه تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة
وكذا يكون اداء كاملا لو رد عين الواجب باعتبار الشرع كبدل الصرف

وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم
الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم
الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه وهو حرام فان قلت اذا كان
اداء كاملا فما القاصر فيهما قلت القاصر فيهما اداؤه زيفا ورده مشغولا
بالجناية كمن غصب عبدا فارغا ثم جنى على انسان او اتلف مال الغير
في يد الغاصب ثم رده الغاصب مشغولا بجناية او دين مستحق بها
رقبته او طرفه وهو اداء قاصر وكذا تسليم المبيع مشغولا بالجناية ومعنى
قصوره انه اداه لا على الوصف الذي وجب اداؤه وهو السلامة عن كل
عهدة اما كونه اداء فلانه لو هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي
الجناية برئ الغاصب من ضمانه واما قصوره فلانه لو دفعه المالك
او المشتري الى ولي الجناية او بيع في الدين يرجع المالك على الغاصب
بالقيمة والمشتري على البايع بالثمن وامهار عبد غيره كمن تزوج
امرأة على عبد الغير بعينه صحت التسمية بالاجماع ووجب عليه قيمة
العبد لعجزه عن التسليم ولم يقض بها القاضي وتسليمه بعد الشراء
يعني لو اشترى الزوج العبد الذي جعله مهرا وسلمه الى المرأة كان ذلك
التسليم اداء شبيها بالقضاء حتى تجبر المرأة على القبول لكونه
عين حقها هذا تفريع على كونه اداء وكذا يجبر الزوج على تسليمه اذا طلبته
المرأة ولم يسلمه فان قلت ما الفرق بين هذا وبين ما اذا باع عبدا ثم
واستحق العبد بقضاء ثم اشتراه البايع من مستحق حيث لا يجبر

البايع على تسليمه الى المشتري قلت بالاستحقاق ثمة ظهر ان البيع كان
موقوفا على اجازة المستحق فقد بطل برده فاذا انفسخ البيع لا يجبر
البايع على التسليم اما الموجب لتسليم العبد هنا فقائم وهو النكاح
لانه لا ينفسخ باستحقاق المهر كما لا ينفسخ بهلاكه فاذا قدر على تسليم
المسمى يلزمه وينفذ اعتاقه وساير تصرفاته لانه صادف ملكه
نفسه دون اعتاقها وساير تصرفاتها وهذا تفريع على كونه شبيه
القضاء لان تبدل الملك اوجب تبدلا في الصفة الا يرى ان
العبد كان حرام الانتفاع على المشتري جايز الانتفاع للبايع وبعد
الشراء انعكس الامر وبتبدل الصفة يتبدل الذات حكما كالخمر
اذا تخلل لان حكم الشرع وهو الحل والحرمة يتعلق بالشيء من حيث انه
مملوك لبعض لا من حيث الذات اذ لو كان كذا لما تغير كلحم الخنزير
والمراد من العين مجموع الذات واعتبار المملوكية فبتبدل البعض يتبدل
الكل كذا قاله صدر الشريعة وللقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون العين
المتصف بالحل والحرمة هو ذلك الشيء المقيد المملوكية لبعض وتبدل
الوصف لا يوجب تبدل الذات والفرق بين المجموع والمقيد ظاهر
فالاولى ان يتمسك بالسنة وهي ما روي ان النبي صلى الله دخل على
بريرة فاتت بتمر والقدر كان يغلي باللحم فقال النبي صلى الله لم
الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هي لحم تصدق علينا يا رسول الله
فقال النبي هي لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا

لتبدل الذات حكماً والعين واحدة ولهذا لو قضى القاضي في الصورة المذكورة
بقيمة العبد على الزوج للزوجة ثم ملك الزوج العبد لا يجبر الزوج
على التسليم ولا المرأة على القبول لان حقها انتقل من العين الى القيمة ولو
كان لها حكم المسمى بعينه لعاد حقها اليه ولم يتغير بالقضاء وانما جعل
اداء يشبه القضاء ولم يعكس لان جهة ادائه باعتبار الذات وجهة قضائه
باعتبار الصفة والذات هو الاصل كالاداء فان قلت لم لم يذكر المص
تسليم الدين انه من اي قسم وقد جعله فخر الاسلام من الاداء الكامل وهو
مشكل لان الديون تقضى بامثالها وعد اداء القرض قضاء فما الفرق
بينهما قلت قضاء الدين لا يمكن تسليم عينه لانه وصف ثابت في الذمة
فجعل تسليم العين مكان الدين كتسليم الدين حكماً لانه لا وجه لتسليم الدين سوى
ذلك واما القرض فتسليم عينه ممكن فكان تسليم مثله قضاء ولقائل ان
يقول كان ينبغي ان يكون قضاء القرض قضاء يشبه الاداء لانه قضاء
حقيقة واداء حكماً لسلوك طريق الاعادة حتى لم يجز فيه الربوا بمقابلة
النقد بالنسيئة والقضاء انواع ايضاً اي ككون الاداء انواعاً قضاء
محض وهو ما لا يكون فيه شبه الاداء وهو ايضاً قسمان قضاء بمثل معقول
وهو ان يعقل فيه المماثلة وبمثل غير معقول يعني انه لا يدركه العقل لانه
ينفيه وما هو في معنى الاداء كالصوم اي كقضاء الصوم للصوم الفائت
هذا نظير القضاء بمثل معقول والفدية له اي للصوم هذا نظير القضاء بمثل
غير معقول يعني الفدية وهو نصف صاع من بر او صاع من غيره خلف

عن الصوم وقضاء له لمن عجز عنه دائماً كالشيخ الفاني فانا لا نعقل المماثلة
بين الفدية والصوم لا صورة ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى
فلان معنى الصوم اتعاب النفس بالكف ومعنى الفدية تنقيص
المال ولكنه جاز لقوله تع وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين
قال ابن عباس معناه لا يطيقونه كما جاء حذف لا في قوله تع يبين الله
لكم ان تضلوا اي ان لا تضلوا قال الامام الزاهدي هذا التاويل
غير صحيح لانه تع قال وان تصوموا خير لكم ومثل هذا الندب لا يرد في حق
العاجز بل معنى الآية وعلى المطيقين الذين لا عذر لهم ان افطروا فدية
وكان الاغنياء يفطرون ويفدون ثم نسخ ذلك بقوله تع ومن
شهد منكم الشهر فليصمه فح يثبت وجوب الفدية في الشيخ الفاني
بالاجماع دون النص وقرأ بعضهم وعلى الذين لا يطيقونه وجعل
وان تصوموا معطوفاً على الكلام الاول وهو قوله كتب عليكم الصيام
والخير بمعنى البر لا بمعنى الاخير ويمكن ان يكون معطوفاً على قوله لا
يطيقونه فيكون معناه لا يطيقونه بحسب الظاهر بطريق اليسر وان
كان ممكناً بطريق العسر في الصيام خير لهم فيكون وجوب الفدية
بالنص وقضاء تكبيرات العيدين في الركوع كمن ادرك الامام
فيه وخاف ان يرفع الامام راسه لو اشتغل بتكبيرات العيد قائماً
فانه يكبر للافتتاح اولاً ثم يكبر للركوع ثم يكبر تكبيرات العيد في
الركوع من غير ان يرفع يديه هذا مثال القضاء الذي يشبه الاداء اما

كونه قضاءً فلان التكبيرات فاتت عن موضعها واما شبهه بالاداء فلان
الركوع يشبه القيام حقيقةً وحكماً اما حقيقةً فلاستواء النصف الاسفل
والانحناء غير مانع لان قيام بعض الناس يكون بهذه الصفة واما حكماً
فلان مدرك الامام في الركوع مدركٌ لتلك الركعة وقال ابو يوسف
لا يكبر تكبيرات العيد من ادرك الامام في الركوع لانه لا يقدر على اتيان
مثلها كما لا يقرأ في الركوع ولا يقنت اذا فاتا عنه ووجوب الفدية وهي
نصف صاعٍ لكل فرضٍ في الصلوة للاحتياط هذا جواب عن سؤالٍ مقدر
وهو ان الفدية في الصوم ثبت بنصٍ غير معقولٍ فكيف اوجبتم الفدية في
الصلوة بلا نصٍ قياساً على الصوم فاجاب بان وجوب الفدية فيها للاحتياط
بيانه ان ما ثبت من الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معلولا بالعجز وان
لم يعقل فيجب الفدية في الصلوة لانها نظيره في كون كل منهما عبادةً
بدنيةً وان لا يكون معلولاً فيكون الفدية حسنةً مندوبةً يمحو الله بها
السيئة فقلنا بوجوبها احتياطاً ولهذا قال محمد في الزيادات في فدية
الصلوة تجزيه ان شاء الله تعالى واعلم ان قوله يحتمل ان يكون معلولاً
بالعجز مشكل لان بناء الحكم على المشتق في قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه
دليل على علية وصفه كالتصدق بالقيمة كما اوجبنا التصدق
بقيمة الشاة المعينة بنذر الفقير او شرائه بنية الاضحية ان لم
استهلكت لو التصدق بعينها حيةً ان لم تستهلك عند فوات
ايام التضحية بطريق الاحتياط لاحتمال كون التصدق بالعين اصلاً

في التضحية لانها عبادة مالية الا ان الشرع نقل قربة التصدق الى الاراقة
الدم ليزول ما فيها من الاوساخ الذنوب والآثام وليكون ضيافة الله
من اطيب الطعام لان الناس اضياف الله في هذه الايام ولهذا
حرم فيها الصيام وكره الاكل قبل الصلوة ليكون اول تناوله منه
ضيافة اكرم الكرام لكنه سقط ذلك الاحتمال في هذه الايام لتكون
الاراقة منصوصاً عليها فاذا فات الوقت عملنا بالاصل احتياطاً
واذا جاء العام القابل لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالته
ووقع الحكم به لم يبطل بالشك اي باحتمال كون الاراقة اصلاً فان
قلت اذا نقله الشارع الى الاراقة يكون التصدق منسوخاً فلا يمكن
اعتباره بعد فواته قلت لا نم لزوم النسخ من النقل لان الشرع نقل عدة
الآيسة الى الاشهر ولم ينسخ الحيض حتى حاضت تعتد بالحيض
ومنها اي من انواع القضاء هذا بيان انواع القضاء في حقوق العباد
ضمان المغصوب بالمثل يعني القضاء بمثلٍ معقولٍ نوعان كامل و
قاصر فالكامل هو المثل صورةً ومعنى وهو السابق اي الكامل هو السابق
على القاصر حتى لو ادى القيمة في المثلي مع القدرة على المثل الكامل لا
لا يجبر المالك على القبول كما لو ادى المثل الكامل مع القدرة على
رد العين لان حق المستحق في الصورة والمعنى فاذا عجز عن الصورة
يجبر المالك على القيمة ضرورةً او بالقيمة اي ضمان المغصوب بالقيمة
اذا لم يكن له مثل او كان له مثل وانقطع بان لا يوجد في الاسواق قضاءً

قاصر ولو اخر المنقص قوله وهو السابع عن قوله او بالقيمة لكان انسب
فان قلت هذا التقسيم يتحقق في حقوق الله ايضا فان قضاء الصلوة
بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل وقضاؤها منفردا قضاء بمثل معقول
قاصر فلم لم يذكره هناك قلت الثابت في الذمة اصل الصلوة لا
الصلوة بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل
غاية الامر ان الاول اكمل وضمان النفس والاطراف بالمال في حالة
الخطاء هذا قضاء بمثل غير معقول لان المماثلة لا تعقل بين الآدمي و
المال لانه مالك والمال مملوك وانما وجب ضمانهما بالنص بخلاف
القياس صيانة للدم من الهدر قيدنا بقولنا في حالة الخطاء لانه لو
كان الجناية عمدا واحتمل القصاص لا يضمن لانه مثل له صورة ومعنى وكان
هو السابق واداء القيمة هذا نظير قضاء يشبه الاداء قيل في عبارته
تسامح لان تسليم القيمة قضاء لا محالة فكان ينبغي ان يقول وقضاء القيمة
واجيب عنه بان الاداء يستعمل مكان القضاء واختار لفظ الاداء اهتماما
لبيان معنى الاداء فيه فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه صحت التسمية
عندنا خلافا للشافعي رح لان جهالته جهالة في الوصف لا في الجنس
كتسمية ثوب او دابة فيتحمل فيما يبنى على المسامحة عندنا كالنكاح دون
البيع اما كونها قضاء فظاهر واما شبهها بالاداء فلان العبد لجهالة
وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصارت
القيمة اصلا من هذا الوجه مزاحما للمسمى حتى تجبر على القبول اى قبول قيمته

كما لو اتاها بالمسمى اى بعبد وسط تجبر على قبوله وانما يخير الزوج لان
التسليم عليه فالعبد بالنظر الى انه معلوم الجنس يجب وبالنظر الى انه
مجهول الوصف تجب القيمة فصار الواجب بالعقد احد الشيئين فيتخير
الزوج بخلاف العبد المعين لانه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته
قضاء محضا فلم يعتبر عند القدرة على العبد فان قلت لو قال تزوجتك
على هذا العبد او قيمته يفسد التسمية ويجب مهر المثل فكيف صحت
ههنا قلت انما فسدت لكون القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهي مجهولة
لاختلافها باختلاف المقومين وصحت في مسئلتنا لان القيمة لم تجب
بالعقد لانه ما سماها وانما اعتبرت لان تسليم المسمى لا يمكن الا بمعرفتها
وعن هذا اى لاجل ان الكامل سابق على القاصر قال ابو حنيفة رح في القطع
ثم القتل اى اذا قطع شخص واحد يد رجل ثم قتله قبل ان تبرأ يده
عمدا فللولي فعلهما اى يتخير الولي ان شاء قطعه ثم قتله وان شاء
قتله من غير قطع لانهما جنايتان عنده وخالفاه في الاول اى قال صاحباه
لا يقطع الولي بل يقتل لانه جناية واحدة عندهما قيدنا محل الخلاف
بالقيود الثلثة لان القتل لو كان بعد البرء فهما جنايتان اتفاقا سواء
صدرا من شخصين او من شخص واحد عمدين او خطائين او احدهما
عمدا والآخر خطاء وكذا اذا كان قبل البرء والقتل من شخص آخر او من
شخص واحد لكن كان احدهما عمدا والآخر خطاء واما اذا كانا خطائين من
شخص واحد فهو جناية واحدة اتفاقا لهما ان القطع انما يكون جناية

اذا تبين انه لم يسر الى القتل فاذا قتل عمداً فقد افضى الى القتل ودخل
موجبه في موجب القتل ولان مبنى القصاص على المساواة وفي
القتل بغير القطع رعاية المساواة في المعنى وهو الاهلاك وفي
القطع مع القتل رعاية المساواة في صورة الفعل ايضاً فيتخير بينهما
الولي بخلاف الخطاء فالمعتبر هناك صيانة المحل عن الاهدار لا صورة
الفعل لان الخطاء مرفوع عنا فان قلت كان ينبغي ان لا يجوز الاقتصار
على القتل عند ابي حنيفة رح لانه يلزم المصير الى القاصر عند امكان
الكامل قلت يتعين عليه القطع والقتل لان يقتصر على القتل
لانه وجب حقاً له فكما ان له ان يسقط الكل عفواً كان له ان
يسقط القطع فصار كاستيفاء بعض الدين وابراء الباقي ولا يضمن
المثلي اي على اعتبار سبق الكامل على القاصر قال ابو حنيفة في باب
ضمان العدوان لا يضمن ما له مثل بالقيمة اذا انقطع المثل الا
يوم الخصومة لان العجز عن المثل الكامل انما يظهر وقت القضاء
بها اذ قبله يحتمل وجوده وعند ابي يوسف رح لما انقطع المثل
التحق بما لا مثل له فيعتبر قيمته يوم الغصب والجامع كون يوم
الغصب وقت سبب وجوب القيمة واجيب بان العلة في
الاصل كونه وقت وجوب السبب ووجود العجز عن رد عين المغصوب
وفيما نحن فيه ليس كذلك لان العجز عن اداء المثل لم يكن متحققاً
يوم الغصب وانما يتحقق يوم الخصومة فافترقا وعند محمد يعتبر قيمته

وقت الانقطاع لان العجز عن الكامل يثبت فيه ويمكن ان يقال لكن
العجز لا يتقرر ولا يظهر الا يوم الخصومة وقضاء القاضي فيكون وجوبها
في ذلك اليوم قيد بالمثلي لان ما لا مثل له يعتبر قيمته عند السبب و
هو الغصب اتفاقاً وقلنا المنافع سواء كانت لحر او لعبد لا يضمن
قيمتها بالاتلاف اي بان يستخدم مثلاً عبد غيره او يركب دابته
وعند الشافعي يضمن بها لكنه يضمن اجر المثل باتلاف منافع الحر
قولاً واحداً ولا يضمن منافعه لو حبسه وتعطل لان منافع الحر تحت يده ولا
يد لغيره عليها كثيابه بخلاف العبد وحبسه قيد بالاتلاف وان كان الخلاف ثابتاً
في صورة الغصب بان يمسك عين غيره ولا يستعملها لان الخلاف في غصب
المنافع ليس بناءً على ان المثل الكامل هو السابق بل بناءً على انه الاختلاف
في زوائد المغصوب فانها لا تضمن على الغاصب عندنا خلافاً له لان الغصب
عندنا ازالة اليد المحقة واثبات اليد المبطلة وعنده اثبات اليد
المبطلة فقط فيكون الزوائد مضمونة عنده لتحقق الغصب فيها و
وغير مضمونة عندنا لعدم تحققه فيها له ان المنافع اموال متقومة عرفاً
كالحانات فانها متقومة بمنافعها وشرعاً حتى صلحت مهراً لانها
مخلوقة لمصلحة الآدمي كالاعيان وورد العقد عليها في الاجارة وذا دليل
على انها مال اذ العقد لا يجعل غير المال مالاً ولنا ان ضمان العدوان
مقدر بالمثل ولا مماثلة بين العين والمنفعة والمالية للشيء عبارة
عن صيانته وادخاره لوقت الحاجة والمنفعة غير محرزة لا تبقى وقتين

فلا يكون مالاً فان قلت المنفعة محرزة باحراز ما قامت هي به قلنا هذا احراز
ضمني لا قصدي الا يرى ان الحشيش النابت في ارض مملوكة وان كان محرزاً
تبعاً للارض لكنه ليس بمتقوم بدليل انه لا يجب الضمان باتلافه لكونه
ليس بمال في العقد ورد على العين لا المنفعة حتى لو قال آجرتك منافع
هذه الدار سنة بكذا لا يجوز ولا بد ان يقول آجرتك هذه الدار ثم
ينتقل العقد على المنفعة شيئاً فشيئاً ولئن سلم انه ورد على المنفعة لكنه
ثبت بخلاف القياس بالنص فلا يقاس عليه غيره فان قلت ثبت
التقوم للمنفعة في غير العقد كما في وطي جارية مشتركة يجب عليه نصف
العقر قلنا منافع البضع المتحققة بالاستيفاء عند الدخول فيكون الضمان
بمقابلة العين حكماً والقصاص اي وقلنا القصاص لا يضمن بقتل
القاتل يعني في قتل من عليه القصاص لا يضمن لمن له القصاص الدية عندنا
وعند الشافعي يضمن لان القصاص ملك متقوم للولي لان النفس يضمن
بالمال حالة الخطاء وذا دليل على ماليته ولنا ان ملك القصاص ليس بمتقوم
لكونه غير محرز فلا يكون مالاً فلا يضمن وانما شرعت الدية حالة الخطاء
بالنص على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره وملك النكاح لا يضمن
بالشهادة بالطلاق بعد الدخول هذه المسئلة مع ما قبلها ثلث مسائل
معمول لقوله قلنا وليس قلنا معطوفاً على قوله قال ابو ح رح لانه متفرع
على كون الكامل سابقاً على القاصر ولا يصلح ان يكون قلنا متفرعاً عليه بل
متفرع على ان ضمان العدوان يعتمد المماثلة الكاملة او القاصرة وفي

عبا

عبارة النص تم حيث لم يبين المتفرع عليه والظاهر انه معطوف
على قال وليس كذلك يعني اذا شهد شاهدان انه طلق امرأته المدخول
بها ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنا شيئاً عندنا وعند الشافعي
يضمنان مهر المثل لان ملك النكاح انما يثبت بالمال على الزوج فيكون
متقوماً عليه ثبوتاً والزائل عين الثابت فيكون متقوماً زوالاً ولنا
ان ملك النكاح ليس بمال متقوم لكونه غير محرز فلا يضمن والتقوم
بالمال في حال الثبوت انما هو لبضع المرأة تعظيماً له لان ذلك المحل له
خطر كخطر النفوس وما يتملك مجاناً لا يعظم واما عند الزوال فلا
يتقوم ولهذا صح ازالته بالطلاق بلا شهود ولا ولي ولا عوض ولا
اذن منها وسمي بدل الخلع بدلاً عما ليس بمال ولو خالع ابنته الصغيرة
على مالها يقع الطلاق ولا يلزم عليها المال لا يقال عدم توقفه على هذه
الاشياء لا يدل على عدم تقوم الملك ولهذا لو اتلف مال انسان بلا شهود
يضمنه لان ضمانه باعتبار اتلاف مملوكه المتقوم لا باعتبار اتلاف ملكه
حينئذ بقوله بعد الدخول لانهما لو رجعا قبل الدخول يضمنان نصف المهر
اتفاقاً لانهما الزماه ذلك النصف بشهادتهما وفوتا يده عنه مع
فوات تسليم البضع فكان كازالة اليد المحقة عن ذلك النصف
فاشبه الغصب **ولا بد للمأمور به من صفة الحسن** ضرورة ان الآمر
وهو الشارع حكيم على الاطلاق ولا يليق بالحكمة طلب ما هو قبيح كما قال الله
تع ان الله لا يأمر بالفحشاء اعلم ان الحسن والقبيح يطلق على ثلثة معان

الاول كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا له كالفرح والغم والثاني كون الشيء
صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل والثالث كون الشيء متعلق
المدح والذم كالعبادات والمعاصي ولا خلاف بين العلماء انهما بالتفسيرين
الاولين عقليان واما بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه فعند
الاشعري حسن الافعال شرعي ولا حظ للعقل فيه وانما يعرف بالامر وعند
المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لان الاصلح واجب على الله تعالى
بالعقل ففعله حسن وتركه قبيح وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى وهو متعال
عن ان يحكم عليه غيره فلو خلق بعض الاشياء حسنا وبعضها قبيحا وامر
به لانه كان حسنا في نفسه وان خفي على العقل جهة حسنه فاظهره
الشارع بالامر به فيكون الحسن في مدلولاته فنقول الحسن لذاته اما ان
يكون حسنه لعينه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان
والصلوة ونوع منه يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به وقد يجتمعان في
الايمان والاول يوجد بدون الثاني اذا آمن من غير ان يؤمر به والثاني
يوجد بدون الاول فيما يكون مامورا به ولا يكون حسنا بعينه ويشترط
في النوع الثاني ان يكون الاتيان به لاجل كونه مامورا به حتى لو لم يكن
كذلك لا يكون حسنا لمعنى في نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما
امر به لجواز ان يؤتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد وعلى هذا
قد يجتمع الحسن لذاته ولغيره كالوضوء المنوي فانه حسن لكونه
اتيانا بالمامور به وكونه شرطا للصلوة والمراد بالمامور به الهيئة

المخصوصة للصلوة وباتيانه ايقاعه وبحث الحسن والقبح طويل
فلنرجع الى حل الكتاب وهو اي الحسن اما ان يكون لعينه اي يدركه
العقل بلا واسطة وهو اي ما يكون حسنا لعينه اما ان لا يقبل السقوط
لما ذكر ان مطلق الحسن ثابت للمامور به شرع في بيان ان ذلك المطلق
الذي لا يوجد الا في ضمن المقيدات اما ان يوجد تحت ما حسن لذاته
ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا او لا يقبله وصفا لا اصلا او يقبله
اي يقبل السقوط اصلا ووصفا او وصفا لا اصلا او يكون ملحقا بهذا
القسم يعني اما ان يوجد ذلك الحسن المطلق تحت ما يكون ملحقا
بالحسن بعينه لكنه مشابه لما حسن لمعنى في غيره اي غير المامور به
وللقائل ان يقول في هذا التقسيم نظر اذ الحصر معلوم بين النفي و
الاثبات وليس بينهما درجة ثالثة حتى يجعل قسما ثالثا اذ الثالث
اما ان لا يحتمل السقوط فيكون من النوع الاول او يحتمله فيكون من النوع
الثاني كذا قاله بعض الشارحين اقول نعم ان قوله او يكون ملحقا قسم
لان يكون لعينه وليس كذلك بل قسم للحسن المطلق الثابت للامر و
هو اما ان يكون لعينه او لغيره او يكون ملحقا لعينه فالقسم الثالث درجة
ثالثة بينهما وهي ان يكون حسنه لا لعينه ولا لغيره كالزكوة فانها ليست
حسنة لعينها لكونها اضاعة مال ولا لغيرها لان الواسطة حسنها وهو دفع حاجة
الفقير جعلت كلا واسطة فالحقت بالحسن لعينه ولو لم يجعل كلا واسطة
يكون حسنة لغيرها كالتصدق نوع هذا مثال ما حسن لعينه ولا يقبل السقوط

اصلاً ووصفاً لانه لو تبدل بضده على اي وجه كان يكون كفراً ومثال ما لا
يقبل السقوط وصفاً لا اصلاً الاقرار بالله وصفاته فانه ساقط في حالة
الاكراه ويباح اجراء كلمة الكفر على لسانه مع اطمئنان قلبه على الايمان
ووصفه وهو الحسن غير ساقط حتى لو صبر وقتل كان مأجوراً فان قلت
بقاء الصفة بدون الاصل محال قلت هذا وصف اعتباري لا يقتضي وجود
محل يقوم به حقيقةً والصلوة فانها حسنة لعينها لانها افعال واقوال
مخصوصة تدل على تعظيم الله تعالى لكنها تقبل السقوط اصلاً ووصفاً
باعذار كثيرة كالجنون والاغماء والحيض والنفاس ومثال ما يقبل
السقوط وصفاً لا اصلاً الصلوة في الاوقات المكروهة والزكوة مثال
لما يلحق به فان الزكوة غير حسنة في ذاتها اذ هي اضاعة مال الا انها صارت
حسنةً بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمن وكذا الصوم في
ذاته تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عنها ولكنه صار حسناً بواسطة قهر
النفس التي هي عدو الله كما جاء في الخبر اوحى الله تعالى الى داود يا داود عاد
نفسك فانها انتصبت لمعاداتي وكذا الحج قطع مسافة وزيارة اماكن
معلومة وهو في ذاته كسفر التجارة الا انه صارت حسناً بواسطة شرف
المكان كما قال الصحابة ما انت يا مكة الا الوادي شرفك الله على
البلاد • ولما كان هذه الوسائط بخلق الله تعالى اذ النفس ليست بجانية
في صنعها بل هي مجبولة على تلك الصفة كالنار فانها محرقة بخلق الله تعالى
وكذا حاجة الفقير بخلق الله تعالى صارت كلا واسطة فالتحقت هذه العبادات

بالصلوة فان قلت هب ان حاجة الفقير او جناية النفس بخلق الله تعالى
لا باختيار العبد ولكن كل منهما بواسطة اذ لا حسن فيهما وانما الواسطة
دفع حاجة الفقير وقهر النفس وهما باختيار العبد قلت الدفع والقهر
يحمل على انه مصدر للمجهول فيكون بلا اختيار العبد او لغيره معطوف على قوله
لعينه يعني او يكون حسن المأمور به لمعنى في غيره فان قلت كلامه متناقض
لان الحسن اذا كان لعينه لا يكون لغيره لان ما بالذات لا يكون لغيره و
قد قال انه لضرورة حكمة الآمر قلت ليس المراد من قوله لعينه ان مبدأ
الحسن ذات المأمور به بل المراد ان الحسن الشرعي قد يكون بالنظر الى
عينه وقد يكون بالنظر الى غيره بدليل قوله يقبل السقوط او لا يقبل فان
الذاتي لا يقبل السقوط وهو اي ذلك الغير اما ان لا يتأدى بنفس المأمور
به او يتأدى او يكون حسناً لحسن في شرطه بعد ما كان حسناً لمعنى
في نفسه او ملحقاً به كالوضوء مثال لما لا يتأدى فانه ليس بحسن لانه
تبرد وانما صار حسناً للتوصل به الى اداء الصلوة وهي لا تتأدى بنفس
المأمور به وهو الوضوء بل بفعل مقصود بعده والجهاد مثال لما يتأدى
بنفس المأمور به وهو ليس بحسن في نفسه لانه تخريب بنيان الرب وانما
صار حسناً بواسطة اعلاء كلمة الله او دفع كفر الكافر وكل منهما يتأدى
بنفس الجهاد وانما جعل حسناً لغيره لان اعلاء كلمة الله ودفع كفر
الكافر باختيار العبد ولو جعل الاعلاء والدفع مصدراً للفعل المجهول لكان
بلا اختيار العبد وصار الجهاد ملحقاً بالحسن لعينه كالزكوة لكن تمثيل المصنف

بالجهاد على اعتبار ان يكون الاعلاء والدفع مصدراً للمعلوم فكان الاولى في
التمثيل ان يقول واقامة الحدود فانها ليست حسنة في نفسها لانها
تعذيب العباد ولكنها حسنة بواسطة الزجر عن المعاصي وهو يتأدى
بالاقامة والقدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه هذا مثال الشرط
يعني اما ان يكون الحسن المطلق من قبيل اشتراط القدرة التي يتمكن
بها المكلف من اداء ما لزمه حسناً لحسن في شرطه ولا شك في حسنه
لان تكليف العاجز قبيح فصار الامر الذي حسن لعينه حسناً لشرطه
وصار الملحق به ايضاً حسناً لشرطه وصار الحسن لغيره الذي لا يتأدى
بنفس المأمور به كالوضوء او يتأدى كالجهاد حسناً لحسن في شرطه
فتخصيص المص رح هذا القسم بما يكون حسناً لمعنى في نفسه او ملحقاً به ليس
كما ينبغي فلو اقتصر على قوله او يكون حسناً لحسن في شرطه لكان اعم واوجز فان قلت
اذا كان هذا القسم جامعاً للاقسام فلم اورده في الحسن لغيره دون الحسن
لعينه قلت لان الحسن الزائد حصل من حسن لغيره فناسب للنوع الثاني وفي
قوله والقدرة التي يتمكن بها دلالة على انها متقدمة على الفعل اعلم ان القدرة
على نوعين قدرة يصير الفعل بها متحقق الوجود وهي القدرة المؤثرة
المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل وان كانت متقدمة بالذات
ولا يجوز ان تكون قبله لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وهذه
القدرة لا تكون شرط التكليف فان قلت يجب ان يكون التكليف
مشروطاً بهذه القدرة لان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلت

لو كان مشروطاً بها لما توجه التكليف الا حال المباشرة فيلزم ان لا
يعصي بترك المأمور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق
انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع
الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل
مقدوراً ومختاراً له بمعنى صحة تعلق قدرته وقصده الى ايقاعه
وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق
قدرة العبد به وقصده الى ايقاعه وقدرة يصير الفعل بها متوهم
الوجود وهي قدرة مؤثرة عند انضمام الارادة اليها وهي سلامة
الاسباب والآلات وهي سابقة على الاداء وتلك على نوعين نوع
يصير الفعل به غالب الوجود عادة كمن ادركها على سعة الوقت مع كونه
اهلاً للاداء كالصلوة يظهر اثر هذه القدرة في لزوم الاداء بعينه وقدرة
يصير الفعل بها في حيز الجواز عقلاً وان كان يندر وقوعه يظهر اثرها
في لزوم الاداء لخلفه وهي اي القدرة التي يزداد بها حسن المأمور به
نوعان مطلق يعني من غير اعتبار قيد وهو ادنى ما يتمكن به المأمور من
اداء ما لزمه وهو اي هذا القسم من القدرة شرط في اداء كل امر اي اداء
كل ما ثبت بالامر وهو المأمور به سواء كان حسناً لعينه او لغيره ولقائل
ان يقول في عبارته مسامحة لان الظاهر ان كان هي راجعة الى القدرة
المتقدمة فيلزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره وان كان راجعة
الى القدرة المطلقة التي في ضمن المقيد فممنوع لانه غير جائز في التقسيم

ولا يقال الكلم ثلثة اسم وفعل وحرف ويراد به الكلمة واي حاجة

الى هذه الضرورة ولو قال والقدرة المتقدمة وهي نوعان وذكر

لفظ ممكنة مكان مطلق لكان اولى واوجز لان المطلق في الاصطلاح ما

لم يقيد بقيد والممكنة مقيدة بقيد فاطلاق المطلق عليها غير خليق

وقيد بالاداء احترازا عن القضاء فانه ليس بشرط فيه حتى من فات عنه

صوم يجب قضاؤه في النفس الاخير وهو عاجز عنه في تلك الساعة

لا يقال انه تكليف بما ليس في الوسع لان القضاء ليس بتكليف ابتداء

بل ابقاء التكليف الاول وما هو شرط لوجود شيء لا يلزم ان يكون شرطا

لبقائه كالشهود في باب النكاح هذا عند من اوجب القضاء بالسبب

الاول واما عند من اوجبه بنص جديد فلا بد فيه من القدرة لانه تكليف

آخر كذا قيل وفيه نظر لان النص الجديد اوجب اسقاط الواجب السابق

ولم يوجب شيئا غيره بدليل قوله صلعم فليصلها اذا ذكرها اي فليصل

تلك الصلوة الواجبة غاية ما انه اثبت ما ثلثه فالاولى ما قاله بعض

الحذاق لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان الاداء ان كان

مطلوبا بنفسه يشترط فيه حقيقة القدرة وان كان بغيره يشترط توهمها

فكذا القضاء ان كان مقصودا بنفسه يشترط فيه حقيقتها وان كان

مطلوبا بغيره يشترط توهمها كما في النفس الاخير فان القضاء فيه واجب

على توهم الاداء ليظهر اثره في وجوب الايصاء والشرط توهمه اي توهم

ما يتمكن به الاداء لا حقيقة وهو انما يشترط في الاداء اذا كان الغرض هو

لا حقيقة انما يشترط حقيقة القدرة اذا كان الاداء هو المقصود واما اذا كان هو القضاء فلا كما هو الخلف فتوهم القدرة كاف لصحة التكليف ثم يلزم القضاء لان الغرض ليس فيه تكليف ما لا يطاق لان المقصود غيرها كذا ... رهاوي

الاداء

الاداء حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحائض في آخر الوقت

يعني في جزء قليل منه مقدار ما يسع فيه التحريمة لزمه اداء الصلوة

عندنا استحسانا لتوهم الامتداد في آخر الوقت بوقف الشمس

وامكانه عقلا وان كان نادرا عادة كما كان لسليمان النبي صلى الله

على نبينا وعليه عليهما روي انه عم لما جلس على كرسيه عرض عليه

الصافنات الجياد فاشتغل بها وفاته العصر فاهلك تلك الخيل

بالعقر وضرب الاعناق كما قال الله تع فطفق مسحا بالسوق والاعناق

الآية ثناء ما بها حيث انها شغلته عن ذكر ربه وغيرها للنفس عن حظها

جازاه الله بان اكرمه برد الشمس ليتدارك ما فاته وبتسخير الريح

بدلا عن الخيل كذا في عصمة الانبياء ويجوز ان يؤول عقر السوق و

ضرب الاعناق بالكي عليها وجعلها في سبيل الله كفارة عما صدر

عنه لان القوم سيهيبوه ولم يعلموه كذا في شرح التاويلات ثم ينتقل

الى لزوم القضاء لعجزه عن الاداء كما في الحلف على مس السماء انعقد

اليمين لتوهم البر لان السماء محسوسة ثم يحنث ويلزم الحلف وهو

الكفارة فيكون آثما لان المقصود باليمين تعظيم المقسم به وههنا هتك

حرمة الاسم وقال زفر لا يلزمه وهو القياس لان الوقت فات

وانعدم القدرة واحتمال حدوث القدرة باحتمال امتداده بعيد لا

اعتبار له كما لا يلزم الحج باحتمال ملك الزاد والراحلة وكامل وهذا

نوع ثان من الشرط الذي يراد به حسن الواجب وهو القدرة الميسرة

او طهرت الحائض في آخر جزء من الوقت لكن الحائض اذا كانت ايامها دون العشرة فلا يلزمها الصلوة الا اذا ادركت جزءا من الوقت بعد مدة الاغتسال والتحريمة لان زمان الاغتسال من جملة حيضها العدم ... اذا كانت ايامها عشرة فتلزمها لاحتمال العود اما اذا كانت ايامها قدر ما يسع التحريمة اذا ادركت جزءا من الوقت قدر ما يسع ... من الاغتسال او لا بعد الانقطاع ... مجرد الانقطاع والفاتحة النبض بالخروج عن الحيض ... الصلوة بل شرط ان يقول التحريمة ليس بادراكها ادراك جزء من على الصحيح فكيف يكون ... القضاء الصلوة فيلزمها القضاء رهاوي

للاداء اي الموجبة ليسر الاداء على العبد سمي بالكامل لانها زائدة على ممكنة
بدرجة لانه بها يثبت التمكن ثم التيسير وبالممكنة لا يثبت الا التمكن
ليس معناه ان المامور به كان واجبا بالعسر بقدرة ممكنة ثم تغير باشتراط
هذه القدرة الى اليسر بل معناه ان انه تع لو اوجبه بقدرة ممكنة لكان
جائزا كسائر العبادات الواجبة بها فلما توقف الوجوب في بعض الواجبات
على هذه القدرة صار كانه تغير من العسر الى اليسر بواسطتها وهذه
شرطت في اكثر الواجبات المالية دون البدنية لان اداءها اشق اذ المال
محبوب النفس ومفارقته عن المحبوب امر شاق ومهروب عنها ودوام
هذه القدرة شرط لدوام الواجب لانها شرط في معنى العلة ومغيرة للواجب
من العسر الى اليسر تقديرا وهي كالنماء في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا
ان اليسر يحصل به كيلا ينتقص اصل المال فان قلت بقاء الحكم مستغن عن بقاء
العلة كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط فيجب ان لا يشترط دوامها
لبقاء الواجب قلنا نعم اذا امكن البقاء بدون العلة كالزمل في الحج و
ههنا لم يمكن لان اليسر لا يبقى بدونها فان قلت لو كان دوامها شرطا لما
وجب الزكوة في الباقي اذا هلك بعض النصاب لان النصاب شرط لليسر
قلت ما شرط النصاب لليسر فان الواجب ربع العشر واداء درهم من
اربعين كاداء خمسة من مائتين بل شرط في الابتداء للتمكن من الاغناء اي
اغناء الفقير عن المسئلة والاغناء لا يتحقق الا من الغني كالتمليك لا
يتحقق من غير المالك واحوال الناس متفاوتة في الغناء فقدره الشرع
بهلاك

بهلاك النصاب حتى تبطل الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال اي
النصاب في الزكوة يعني اذا هلك المال بعد التمكن من اداء الزكوة ولم
يؤد سقط عنه الزكوة عندنا لعدم بقاء القدرة الميسرة التي هي وصف
النماء لانها كانت ممكنة بدونه فشرط النماء ليكون المؤدى جزءا من
المال النامي والواجب اذا وجب بصفة اليسر لا يبقى عند انتفائها والا
لانقلب اليسر عسرا وقال الش رح لا يسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن
من الاداء بان يجد فقيرا في اموال الباطنة والساعي في الاموال الظاهرة
قيد بالهلاك لانه اذا استهلك المال لا يسقط عنه الزكوة اتفاقا
لانه لما اسقط الواجب عن نفسه بالتعدي خرج عن ان يكون محلا للنظر
فجعل القدرة الميسرة باقية فيه تقديرا زجرا له ونظرا للفقير وقيدنا
بالتمكن من الاداء لانه اذا لم يتمكن منه يسقط عنه الزكوة اتفاقا و
وكذا يبطل العشر بهلاك الخارج لان الشارع اوجبه بصفة اليسر الا
يرى انه لم يوجب كل الخارج ولم يوجب ايضا في الارض بدون الخارج
وهو اسم اضافي لا يمكن ايجابه الا في النماء الحقيقي فشرط قيام شيء
الاعشر في وجوبه وكذا يبطل الخراج لان وجوبه تعلق بنماء الارض
تقديرا حتى لو امتنع نماؤها بان كانت الارض سبخة او زرعها ولم
ينبت لم يجب شيء والتمكن من الزراعة يكفي لوجوب الخراج لانه ليس
من جنس الخارج فلا يجعل تقصيره عذرا في ابطال حق الغزاة وجعل النماء
موجودا حكما بتقصيره بخلاف ما اذا اصطلم الزرع آفة حيث يسقط الخراج

لانه لم يقصر حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يتمكن استغلال الارض الى آخر
السنة لا يسقط الخراج بخلاف الاولى اى القدرة الممكنة فان بقاءها ليس
بشرط لبقاء الواجب لانها شرط محض وبقاء الشرط ليس بشرط لبقاء
الواجب كالشهود فى النكاح حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال
وهو الزاد والراحلة فى الحج والنصاب فى صدقة الفطر بعد وجوبهما وفى هذا
رد لمن زعم ان الحج وصدقة الفطر وجبا بقدرة ميسرة لان الزاد والراحلة
فى الحج والنصاب فى صدقة الفطر زائدان على اصل القدرة لان ادنى القدرة
فى الحج القدرة على المشى واكتساب الزاد فى الطريق وفى صدقة الفطر
تملك نصف صاع من بر او صاع من شعير فقال انهما وجبا بقدرة ممكنة
لان الشرط فى الحج نفس الاستطاعة وهى لا يتحقق الا بالزاد والراحلة
عادة فان قلت هذا يناقض ما قلت من ان القدرة الممكنة سلامة الآلات
والاسباب قلنا لا تناقض لانهما من قبيل الآلات التى هى وسائط حصول
المطلوب وكذا النصاب ليس بشرط فى صدقة الفطر لليسر بل ليصير الموصوف
به اهلا للاغناء اذ الاغناء لا يتحقق من غير الغنى الشرعى فان قلت
المراد من الاغناء الاغناء عن المسئلة وذلك لا يتوقف على الغنى الشرعى
قلت ما دون الغنى الشرعى فى حكم العدم لان من لم يتصف به يكون اهلا
لاخذ صدقة الفطر فلا يكون اهلا لوجوبها عليه للتنافى بينهما وهل يثبت
صفة الجواز للمأمور به اذا اتى به اى المأمور بالمأمور به قال بعض المتكلمين
لا اى لا يثبت حتى يعتبر به دليل مستدلين بان من افسد حجه بالجماع

قبل الوقوف فهو مأمور بالاداء شرعا بالمضى على افعال الحج ولا يجوز المؤدى
اذا اداه والصحيح عند الفقهاء انه يثبت به صفة الجواز بمطلق الامر لانه
يقتضى حسن المأمور به وذلك انما يكون بعد جوازه شرعا وكان النزاع
بينهم لفظى راجع الى تفسير الجواز فعند المتكلمين هو عبارة عن سقوط
القضاء عما اتى به وسقوط القضاء لا يعرف الا بدليل زائد وعند الفقهاء
هو عبارة عن حصول الامتثال باتيان المأمور به كما وجب فلو لم يثبت
الجواز عند اتيانه يلزم تكليف ما لا يطاق والجواب عن استدلالهم بان
الثابت بالامر وجوب اداء الافعال بصفة الصحة فلما افسد ولم يمتثل وجب
عليه التحلل عن احرامه والحج الصحيح فى العام القابل بامر جديد واذا تمه
فاسدا خرج عن هذا الامر لان النبى صلعم امر بالمضى فيما افسده وهو ما روى
انه صلعم سئل عمن واقع امرأته وهما محرمان قال يريقان ويمضيان
فى حجتهما وعليهما حج من قابل وانتفاء الكراهة هذا اشارة الى خلاف
آخر حكى عن ابى بكر الرازى انه قال لا يثبت بمطلق الامر ان المأمور به
غير مكروه لان عصر يومه بعد تغير الشمس جائز مأمور به شرعا و
لكنه مكروه قلنا المأمور به هو الصلوة ولا كراهة فيها بل الكراهة فى
التشبه بعبدة الشمس واذا عدم صفة الوجوب الثابت للمأمور به
لا يبقى صفة الجواز عندنا خلافا للشافعى رح هو يقول يبقى لان الوجوب
خاص والجواز عام ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام الا يرى ان صوم
يوم عاشوراء كان فرضا فبانتساخ وجوب الاداء فيه لم ينسخ الجواز ولنا

اى ان موجب الوجوب الاداء على وجه لا يجوز تركه وموجب الجواز جواز الترك وبينهما تناف فلا يجوز اضافة غير موجبه اليه اللهم الا ان يراد من الجواز ما اذن في فعله من غير ان يتقيد بقيد الاذن في الترك فيصلح ان يكون جنسا للوجوب وعلى هذا التقدير ايضا ينتفي الجواز بانتفاء الوجوب لاستحالة بقاء حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع فالجواز بعد انتفاء الوجوب حيث كان يكون حكما شرعيا بدليل منفصل وفائدة الخلاف تظهر في قوله عم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فانه يدل على وجوب سبق الكفارة على الحنث وذلك منسوخ بالاجماع فبقي جوازه عنده ولم يبق عندنا والامر نوعان مطلق عن الوقت المحدود اى غير متعلق به على وجه يفوت الاداء بفواته كالزكوة وصدقة الفطر وهو اى المطلق على التراخي اراد ان لا يتقيد بالحال لا ان يتقيد بالمستقبل خلافا للكرخي فان المطلق عنده على الفور وهو اتيان المامور به عقيب ورود الامر لان الامر يقتضي وجوب الفعل في اول وقت الامكان ولهذا لو اتى به يسقط عنه الفرض اتفاقا فتاخيره عنه نقض لوجوبه اذ الواجب لا يجوز تركه عن وقته لئلا يعود على موضوعه بالنقض هذا دليل على انه للتراخي يعني ان الامر وضع لطلب الفعل فقط بالاجماع وذلك انما يوجد في الزمان والزمان الاول والثاني في صلاحية حصول الفعل سواء ولو اقتضى الفور يصير كانه قال افعل الساعة فلم يكن مطلقا فيعود على موضوعه بالنقض اى ناقضا

لما وضع له وهو الاطلاق واما قوله فتاخيره عنه نقض لوجوبه فممنوع لانه يجوز ان الفعل في الجزء الثاني وفي الذي بعده الى آخر العمر ولو كان الجزء الاول متعينا للوجوب لزم ان لا يكون فعله في الجزء الثاني اداء وليس كذلك فان قلت ان مات في الجزء الثاني فان كان لا يأثم يلزم اضاعة الوجوب فان كان يأثم يلزم الفور قلت لا يأثم وانما يأثم لو فوته ومجرد التاخير لا يكون تفويتا لانه يمكن الاداء في جزء آخر ولهذا لو ظن انه لا يعيش الى آخر الوقت واخر يأثم والموت فجأة نادر لا يصلح لبناء الحكم عليه والفوات مضاف الى صنع الله لا اليه ومقيد به اى مخصوص جوازه بوقت يفوت بفواته وهو اى المقيد اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى اى يكون زمانا يحيط به ويفضل عنه وشرطا للاداء اذ لا يتحقق الاداء بدون الوقت مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده كذا قال الشارح ولقائل ان يقول الشرط ما يوجب الوجوب عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم عندنا فلا يصح هذا الاستدلال والاولى ان يستدل بصحة الاداء ووجوده عند الوقت فقيد بالاداء لانه ليس بشرط للمؤدى اذ المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء لا نفس الهيئة فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطيته اذ الظرف محال والمحال شروط فلا حاجة الى ذكرها قلت لا نم الاستلزام لان الوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له ولو سلم فالمقصود بيان اشتراك الصلوة والصوم

في شرطية الوقت لها وامتياز الصلوة بظرفيته فلا حشو في ذكرها و
سببا للوجوب اي لوجوب المؤدى بدليل ان المؤدى يتقرر قبل الوقت
فان قلت هذا لا يصلح دليلا على السببية لان تقديم المشروط لا يجوز
ايضا قلت قد يصح تقديم المشروط كتقديم الزكوة على الحول واما التقديم
على السبب فلا يصح ابدا ولقائل ان يقول بطلان تقديم الشيء على شرطه
ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحول ليس
بشرط للوجوب ولا للاداء بل لوجوب الاداء فلا يتصور تقدمه عليه
بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقديم
الاداء عليه باعتبار شرطيته لا السببية والحق ان بطلان تقدم الشيء
على شرطه اظهر من بطلان تقدمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى
او لان الوجوب يختلف باختلاف صفة الوقت فان الوقت اذا كان
كاملا يكون نفس الوجوب كاملا وان كان ناقصا فناقصا ولقائل ان يقول
المتغير هو المؤدى او الاداء والمدعى سببية نفس الوجوب والاولى
ان يقال ان الوجوب يتجدد بتجدد الوقت وذا يدل على السببية
فان قلت لا مناسبة بين الاوقات والعبادات ولا بد من المناسبة بين الاسباب
ومسبباتها قلت السبب في الحقيقة ترادف النعم لوجوب الشكر
بالعبادة وهو انما يحصل بالاوقات فجعل الاوقات سببا مجازا اعلم ان
ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقي و
ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم لله تع وكان ذلك

غيبا عنا فجعل سببه الظاهري الوقت تيسيرا علينا ووجوب الاداء
سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري هو اللفظ
الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تع وارادته
وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المستجمعة لجميع شرائط
التاثير فهي لا تكون الا مع الفعل وذهب الشافعي الى انه لا فرق بينه
وبين الوجوب في العبادات البدنية فان الصوم مثلا انما هو الامساك
عن المفطرات نهارا والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو
كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك
وليس كذلك واما في الوجوب المالي فبينهما فرق فان لزوم المال في الذمة هو
الوجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب الاداء فالواجب هو المال
والاداء فعل ذلك في المال وذهب المحققون الى التفرقة بينهما في الواجب
البدني ايضا فان نفس الوجوب لزوم وقوع الهيئة المخصوصة
ووجوب الاداء لزوم ايقاعها فانهما يفترقان في الوجود فان المسافر
يلزمه الصوم نظرا الى وجود السبب ولو لم يحصل اللزوم لما كان السبب
سببا لكنه لا يجب ايقاعه لعدم الخطاب فان قلت على هذا ينبغي ان
لا يكون صوم المسافر اداء للواجب قلنا الشروع يتوجه الخطاب و
يلزمه الاداء كما في الواجب المخير على الرأي الاصح من انه واحد لا على
التعيين فلو قلنا الوجوب لزوم ايقاع الفعل في زمان ما بعد تقرر
السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا كوقت

الصلوة فات الجزء الاول منه شرط للاداء ومطلق الوقت ظرف لها وكل
الوقت سبب لوجوبها ان فات الغرض عن وقته والا فالبعض سبب و
بهذا التقرير اندفع ما قيل الجزء الذي هو سبب لا يصح ان يكون ظرفا لان
لازم السببية التقديم على المسبب ولازم الظرفية المقارنة وذلك البعض
لا يجوز ان يكون اول الوقت والا لما وجبت على من صار اهلا في آخر
الوقت واللازم باطل ولا آخر الوقت والا لما صح الاداء في اوله واذا
لم يتعين الاول والآخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء بنية الشروع
واليه اشار بقوله وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول يعني ان اتصل الاداء
به تعين ذلك للسببية لعدم المزاحم او الى ما يلي يعني ان لم يتصل الاداء به
ينتقل السببية الى الجزء الذي يلي ذلك الجزء ابتداء الشروع وهو
بالرفع فاعل يلي يعني يلي سبب الوجوب الجزء الموجود قبيل الشروع
لان الزمان عرض لا يستقر الى تمام ركن فتعين ان يتم الشروع
بالتكبير ينقضي من اجزاء الزمان ما يصلح سببا للوجوب ولكن لما كان
الشروع عقيبه اعطي له حكم الاتصال به لان الاصل اتصال السبب
بالمسبب فان قلت المسبب ههنا هو نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر
الاتصال به قلت الوجوب يفضي الى الوجود اعني الاداء فيصير هو
ايضا مسببا بواسطة فان قلت ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد
تقررت عليه السببية والا فلا سببية حتى تنتقل قلت لا نم انتفاء
السببية عن الجزء الاول على تقدير عدم الاتصال بل الجزء الاول سبب للوجوب

سواء اتصل به الاداء او لم يتصل وانما المنتفي ههنا تقرر السببية
والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر
السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما قيل لو توقف
السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب فهو موقوف على السبب
فيلزم الدور ولقائل ان يقول كيف ينتقل السببية الموجودة في
الاول بعينها وهي عرض لا يحتمل الانتقال من محل الى آخر ولو قال
المصلي انه صلى في جزء من اجزاء الوقت فهو السبب والا فالمجموع
لكان اوجز واخصر ومن التطويل اعرى او الى الجزء الناقص عند
ضيق الوقت يعني ينتقل السببية من الجزء الى الجزء الى آخر الوقت
فان اتصل الاداء بالجزء الاخير تقررت السببية او الى جملة يعني
ان لم يتصل الاداء بالجزء الاخير ينتقل الى جملة يعني كل الوقت يكون
سببا للقضاء لان السبب في الحقيقة هو الكل لكن عدل عنه الى
البعض للضرورة فاذا ارتفعت عاد الى الاصل فوجب القضاء بصفة
الكمال فان قلت قبل الفوت كان الجزء الاخير سببا للاداء وبعده
اذا كان كل الوقت سببا للقضاء لا يجب القضاء بما يجب به الاداء قلنا
معنى قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء ان وجوبه يكون بالامر لا بالوقت
فان قلت لو شرع رجل في النفل في الوقت المكروه ثم افسده ينبغي
ان لا يجوز قضاؤه في الوقت الناقص لانه صار دينا في الذمة وعرفه
مقصودة ولكنه يجوز قلنا باب النفل واسع فيجوز فيه ما لا يجوز في

غيره وكذا قالوا وفيه نظر لان النفل بعد الشروع بالافساد صار واجبا ولم
يبق نفلا في حق القضاء ولهذا لا يجوز قضاؤه قاعدا مع القدرة على
القيام بخلاف حالة الاداء فلا يظهر فيه احكام النفل فلهذا لا يتأدى
عصر امسه الذي وجب في الذمة كاملا بصيرورة سببه كاملا في
الوقت الناقص اي في الوقت الذي تغير فيه قرص الشمس من عصر يومه
لان الناقص لا يؤدى عن الكامل فان قلت كل الوقت ناقص
لنقصان بعضه فينبغي ان يجوز عصر امسه في الوقت الناقص من عصر يومه
قلنا نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيهة
بعبادة الكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل كان الكل كاملا بخلاف
عصر يومه فانه جائز في الوقت الناقص لانه اذا شرع في الجزء الاخير منه
تعين للسببية فيجب في الذمة ناقصا للنقصان في ذلك الجزء فيتأدى
بصفة النقصان فان قلت اذا اسلم الكافر وقت احمرار الشمس ثم لم
يصل لا يجوز قضاؤه في اليوم الثاني وقت احمرار الشمس مع انه وجب
ناقصا لنقصان سببه قلت المراد من قولنا ما وجب ناقصا يتأدى
ناقصا الواجب الذي لم يصر دينا في الذمة لان النقصان في الاداء انما
يتحمل بسبب شرف الوقت فاذا فات الوقت لا يتحمل النقصان لانه
لا جابر له في القضاء ولقائل ان يقول السبب لما كان في الاصل
ناقصا كان ما ثبت في الذمة ناقصا ايضا فبعد مضي الوقت لا
يتصف بالكمال وايضا جعل كل الوقت سببا بعد الفوات لا يصح

في كافر اسلم في آخر الوقت لعدم اهليته للوجوب في جميع الاجزاء ومن
حكمه اي من حكم هذا النوع الذي جعل الوقت ظرفا له اشتراط نية التعيين
يعني تعيين فرض الوقت لانه ظرف يسع فيه غير الفرض ذكر
فرض الوقت ليس بشرط عند البعض ولو نوى فرض الظهر يكفي والاصح
انه شرط لان فرض الظهر يكون اداء وقضاء فلا يتعين الا بذكر
فرض الوقت ولا يسقط التعيين بضيق الوقت اي بان ضاق
الوقت ولا يسع فيه غير الواجب وفيه دفع لما يتوهم ان الحكم
ينتفي بانتفاء السبب وسبب التعيين توسعة الوقت واذا ضاق
الوقت وزالت التوسعة ينبغي ان يسقط التعيين واجاب بانه
لا يسقط لان الحكم قد لا يزول بزوال السبب كالتبختر في الطواف
وعدم السقوط هنا من ذلك القبيل ويمكن ان يقال المعنى الموجب
للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند ضيق الوقت صح
فلا يسقط التعيين ولا يتعين بالتعيين اي لا يتعين بعض اجزاء
الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية
ويجوز الاداء بعده او قصدا بان ينوي ذلك الا بالاداء
يعني بعض الاجزاء انما يتعين باتصال الاداء به لان التعيين
وضع الاسباب وليس للعبد ذلك وانما له الاختيار في
تعيينه فعلا بان يؤدي في اي جزء يريد كالحانث اي كما ان
الحانث في اليمين له ان يختار في الكفارة احد الامور الثلاثة

والكسوة والاطعام ولو عيّن احدها لا يتعيّن بل له ان يفعل الآخر
او يكون الوقت معياراً له اى مقداراً لذلك الواجب حتى يزداد
بزيادته وينقص بنقصانه وسبباً لوجوبه كشهر رمضان اما كونه
سبباً فلانه اضيف اليه وقيل صوم شهر رمضان فان اضافة
الصوم الى الشهر دليل على سببيته لان الاصل فى الاضافات اضافة
المسبب الى السبب لانه حادث به وقد يضاف الى الشرط مجازاً
لوجود الحكم عنده وهو شرط للاداء الا انه لم يذكره لانه عرف عن
كونه موقتاً ان الوقت شرط للاداء بخلاف كونه سبباً ومعياراً
لان الوقت قد لا يكون سبباً كما فى النذور المعينة ولا معياراً
كوقت الصلوة ولهذا خصهما بالذكر فان قلت السبب اما الشهر
كله او جزء منه وهو اليوم الكامل فشرناه به لئلا يرد عليه
الكافر اذا اسلم فى بعض النهار لا يجب عليه صوم ذلك اليوم مع ان
شهود جزء من الشهر حاصل فعلى الاول يلزم عدم جواز الصوم فى
الشهر والغاء المعيارية وعلى الثاني لا يكون الاضافة الى الشهر
دليل السببية لان ما هو مضاف اليه ليس بسبب وما هو سبب
ليس بمضاف اليه والاضافة الى الجزء غير مسموع قلت السبب
الشهر كله كما اختاره السرخسي ولكنه نقل عنه الى جزء منه
رعاية للمعيارية كما قلنا بمثله فى باب الصلوة رعاية للظرفية
فيصير غيره منفياً هذا نتيجة كونه معياراً وسبباً فلا يصير غيره

مشروعاً يؤيده قوله صلى الله عم اذا انسلخ شعبان فلا صوم
الا رمضان ولا يشترط نية التعيين اى نية كون صومه من رمضان
وقال الشافعى رح يشترط نية فرض رمضان لان وصف الفرضية
عبادة كاصل الصوم فشرط النية بالوصف لئلا يلزم الجبر فى
صفة العبادة كما شرط بالاصل قلنا لما صار الصوم متعيناً فى
الزمان كان كالمتعين فى المكان والاطلاق فى المتعين تعيين
فلا حاجة الى نية التعيين فيصاب بمطلق الاسم اى بمطلق نية
الصوم كما اذا كان فى الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين
هو لعدم المزاحم اياه ومع الخطاء فى الوصف بان ينوى نفلاً او
واجباً آخر لانه نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل
دون الوصف فيبطل الوصف ويبقى الاطلاق اصل الصوم
فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض فصار بمنزلة ترك
النية قلت الاعراض انما يثبت فى ضمن نية النفل وقد لغت
فيلغو ما فى ضمنها الا فى المسافر ينوى واجباً آخر المستثنى منه محذوف
يعنى يصاب فرض الوقت مع الخطاء فى الوصف فى حق كل واحد
الا فى المسافر فان الصوم لا يصاب فى حقه مع الخطاء فى وصفه
بل يقع عما نوى عند ابى حنيفة رح قيد به لان عندهما المسافر
كالمقيم فى هذا الحكم لان السبب هو شهود الشهر وقد تحقق فى حقهما
الا ان الشرع اثبت له الترخص فى الفطر فاذا ترك الترخص كان

المسافرُ والمقيم سواءٌ فيقع عن الفرض وله ان وجوب الاداء لمّا
سقط من المسافر صار رمضان في حق ادائه بمنزلة شعبان فاذا نوى
نفلاً او واجباً آخر في شعبان يصح وكذا في رمضان بخلاف المريض خبر
مبتداءٍ محذوفٍ اى المسافرُ بخلاف المريض فانه اذا نوى واجباً آخر
او النفل يقع عن صوم الوقت لان رخصته متعلقةٌ بحقيقة العجز
فاذا صام فقد فات سببُ الرخصة في حقه فالتحق بالصحيح فيقع مانوى
عن فرض الوقت وهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة وتابعهما المص و
لكن اكثر المشايخ وصاحب الهداية على ان المريض اذا نوى النفل او واجباً آخر
يقع عمّا نوى كالمسافر لان رخصته متعلقةٌ بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة
العجز فكان كالمسافر ووفّق بينهما بعض العلماء بان المرض متنوعٌ الى ما يضر
به الصوم كوجع الرأس والعين والى ما لا يضر به كالامراض الرطوبية وفساد
الهضم وغيرها والترخص بخوف ازدياد المرض يكون في النوع الاول
والترخص بحقيقة العجز في النوع الثاني وفي النفل عنه روايتان يعني اذا
نوى المسافرُ النفلَ روى ابن سماعة عن ابي حنيفة انه لا يصح بل يقع
عن فرض الوقت وهو الاصح لان ترخص الفطر للمسافر لمّا كان لكونه اخفّ
نظراً الى منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظراً الى مصالح
دينه كان اولى والفائدة في النفل الثواب وهو في فرض الوقت اكثر
فلا يصح النفل وروى الحسن عن ابي حنيفة رح انه يصح لانه لمّا كان الوقت في
حقه كشعبان يصح النفل فيه كما في شعبان وقيد بالنفل لانه ان اطلق النية

فالاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لمّا لم يعرض عن فرض
الوقت بصريح نية النفل انصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت
او يكون معياراً لا سبباً كقضاء رمضان والنذر المطلق هذا هو
النوع الثالث من الموقتة اما كون الوقت معياراً له فظاهرٌ واما كونه
ليس سبباً فلان السبب في القضاء ما هو سبب الاداء وهو شهود
الشهر وفي صوم النذر النذرُ فان قلت قيدت النذر بالمطلق وهذا
مشعر بان النذر المعين لا يكون من هذا القسم ولم يكن من القسم الثاني
فلا يكون الاقسام منحصرةً في الاربع قلنا النذرُ المعين من القسم
الثالث لانه معيارٌ لا سببٌ لان سببه النذرُ لكن له شبهٌ بالقسم
الثاني من تعيين الوقت لذلك الصوم ولهذا يتأدى بمطلق النية
وبنية النفل لكن لا يتأدى بنية واجبٍ آخر لان تعيين وقت المنذور
حصل بتعيين الناذر فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل ولا يؤثر فيما
هو حق الشارع وهو الواجب الآخر ويشترط فيه نية التعيين
اى النية من الليل لان الاوقات غير متعينة للصيامات فيقع
الامساك في اول اليوم من مشروع الوقت وهو النفل ولا يقع من
القضاء واما اذا نوى من الليل فينعقد الامساك من اول النهار
بمحتمل الوقت وهو القضاء ولا يحتمل الفوات لان وقته العمر
بخلاف الاوليين وهما الصوم والصلوة فانهما مشروعا في الوقت
المعين فيفوتان بفواته او يكون مشكلاً هذا هو الرابع من الواجب

الموقت يشبه المعيار والظرف كالحج فانه يشبه المعيار من جهة
انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم ويشبه
الظرف من حيث ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقته
كوقت الصلوة ويتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف
رح خلافا لمحمد هذا بيان لاشكاله بوجه آخر وهو ان الحج يجب عند
ابي يوسف رح مضيقا لان ادراكه العام الثاني مشكوك فصار
اشهر الحج من العام الاول لادائه متعينا فاشبه المعيار وعند
محمد يجب موسعا ويجوز تاخيره عن العام الاول واشهر الحج من
كل عام صالح للاداء فاشبه وقت الصلوة فان قلت لما ثبت
ان وقته مضيق عند ابي يوسف رح وموسع عند محمد زال الاشكال
قلنا لا لان كل واحد منهما لم يجزم بما حكم به فابو يوسف حكم
بالتضييق للاحتياط حتى لو ادرك العام الثاني وحج فيه كان اداء
بالاتفاق ومحمد حكم بالتوسع بناء على ان الاصل في الحيوة البقاء
ولهذا لو مات قبل ادراكه العام الثاني كان العام الاول متعينا
للاداء عنده فبقي الاشكال واثر الخلاف يظهر في الاثم فعند
ابي يوسف يأثم ان لم يؤد في العام الاول وعند محمد لا يأثم الا
اذا غلب على ظنه انه ان اخر يفوت لم يحل له التاخير فيصير مضيقا
ويتأدى الحج باطلاق النية بان يقول اللهم اني اريد الحج لان ظاهر
حال المسلم الواجب عليه الحج بعد تحمل مشاق السفر ان لا ينوي

النفل

النفل فيتعين الفرض بدلالة الحالة فينصرف المطلق اليه ولقائل
ان يقول يشكل على هذا مسئلة ضيق الوقت فانه اذا لم يبق من
الوقت الا قدر ما يسع فيه فرض الوقت ففي هذه الصورة يشترط
نية التعيين ولا يتأدى بمطلق النية مع وجود الدلالة من جهة
المؤدي فان المسلم لا يشتغل بفوات الفرض باداء النفل لا بنية النفل
يعني لو نوى النفل يقع عما نوى عندنا لان الدلالة لا تقاوم التصريح
وقال الشافعي رح يلغو نيته ويقع عن الفرض لان السفيه يحجر
في امر الدنيا صيانة لماله وهو في امر دينه اولى فيلغو نية النفل
ويبقى اصل النية فيتأدى به فرض الحج واجيب عنه بانه لو حجر عن
النفل لوقع حجه فرضا من غير اختيار وذلك باطل فان قلت هذا
وارد عليكم حيث جوزتم رمضان بنية النفل مع انه يلزم منه اداء
الصوم من غير اختيار قلنا في رمضان اذا نوى النفل بطل الوصف
لان الوقت غير قابل له فبقي اصل النية بخلاف الحج فان وقته
قابل للنفل فيثبت صفة النفل فيتحقق الاعراض عن الفرض و
معه لا يثبت الفرض والكفار مخاطبون بالامر بالايمان لانه عم
بعث الى الناس كافة لدعوة الايمان كما قال الله تع قل يا ايها الناس
اني رسول الله اليكم جميعا الى قوله فآمنوا بالله ورسوله وبالمشروع
من العقوبات كالحدود والقصاص عند تقرر اسبابها لانها للزجر
وهم اليق بها وبالمعاملات لان المطلوب بها امر دنيوي وهم

اليق بهما فقد آثروا الدنيا على العقبى وبالشرايع كالصوم والصلوة
وغيرهما في حكم المؤاخذة في الآخرة بلا خلاف فيعاقبون على ترك
اعتقاد وجوب العبادات في الدنيا كما يعاقبون على اصل كفرهم
لقوله تع ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين يعني من المسلمين
المعتقدين فرضية الصلوة وهذا التأويل منقول من اهل التفسير
فثبت ان الخطاب يتناولهم في حق المؤاخذة واما في وجوب الاداء
في احكام الدنيا فكذلك مخاطبون عند البعض وهم الشافعي والعراقيون
من مشايخنا فانهم ذهبوا الى ان اداء العبادات واجب عليهم لم يريدوا
بذلك ان اداءها جائز عليهم في حال الكفر ولا قضاءها واجب
عليهم بعد الاسلام بل ارادوا انهم يعاقبون بترك العبادات بشرط
تقديم الايمان زيادة على عقوبة الكفر فان قلت الايمان اصل
العبادات فكيف يثبت تبعا لوجوب الفروع الا يرى ان السيد اذا
قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت به الحرية قلنا لم يريدوا انه
يثبت في ضمن الامر بالفروع بل وجوبه ثابت بالدلائل المستقلة
والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات
كالصلوة والصوم ولا يعاقبون بتركها لقول النبي ع م لمعاذ
رضه حين بعثه الى اليمن انك لتأتي قوما اهل الكتاب
فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله فان هم
اطاعوك فاعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم خمس صلوات

فاعلمهم من الاعلام

في كل يوم وليلة الحديث فهذا التصريح بان وجوب اداء الشرايع يترتب ٥٠
على الاجابة بالايمان فقيد بما يحتمل السقوط لان ما لا يحتمل السقوط
كالايمان فانهم مخاطبون به اتفاقا فمحل الخلاف هو الوجوب في
حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك
اعتقاد الوجوب لا الوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعتقاد
ومنه اي من الخاص النهي قدم الامر لانه لطلب الوجود والنهي
لطلب العدم والوجود اشرف وهو قول القائل لغيره على سبيل
الاستعلاء لا تفعل وانه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة
حكمة الناهي قال الله تع وينهى عن الفحشاء والمنكر والمباحث
المذكورة في الامر في قيود التعريف والاحترازات وبيان الاختلافات
في الحسن من انه شرعي او عقلي آتية في النهي وهو اي المنهي عنه
اما ان يكون قبيحا لعينه وذلك نوعان وضعا وشرعا منصوبان
على التمييز من نوعان لان نوعية الشيء تكون باعتبار امور او
لغيره معطوف على قوله لعينه وذلك نوعان وصفا اراد به ما
يكون لازما للمنهي عنه بحيث لا يقبل الانفكاك ومجاورا اراد به
ما يكون مصاحبا ومفارقا في الجملة كالكفر مثال لما قبح لعينه وضعا
لان واضع اللغة وضع هذا اللفظ لفعل هو قبيح في ذاته عقلا
من غير ورود الشرع به لان قبح كفران المنعم مركوز في العقول
وبيع الحر مثال لما قبح لعينه شرعا لان العقل يجوز بيع الحر كما

عرفت في قصة يوسف عليه السلام وانما قبح شرعا لان البيع مبادلة
المال بالمال شرعا والحر ليس بمال فتكون حقيقة قبيحة شرعا لا
وضعا لان العقل لا يحكم بقبحه وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره
وصفا قائما بالمنهي عنه يعني انه منهي عنه لا لذاته لانه في ذاته امساك
لله بل باعتبار وصفه وهو انه يوم عيد وضيافة وفي الصوم اعراض عنها
والخلل الوارد في الصوم من جهة الوقت بمنزلة الصادر من جهة الوصف
له لعدم تصور الانفكاك عنه لان الوقت داخل في تعريف الصوم و
وصف الجزء وصف للكل والبيع وقت النداء مثال لما قبح لغيره
لمعنى مجاور للبيع وهو ترك السعي للجمعة وهو قابل الانفكاك عنه
اذ قد يوجد الاخلال بالسعي بدون البيع بالمكث في بيته والبيع
بدون الاخلال كما اذا باع في حالة السعي في الطريق وكذا وطي الحائض
منهي عنه لمعنى مجاور وهو الاذى لا لذاته لان وطي المنكوحة جائز
وانفكاك الاذى عنها ممكن بزوال الحيض وكذا الصلوة في الارض
المغصوبة منهي عنها لشغل ملك الغير والصلوة بدون الشغل
ممكنة بان يأذن مالكها فان قلت لا نم زوال لزوم الاذى عن الوطي
حال الحيض وانفكاك الصلوة عن الشغل حالة الغصب فانه لو
اذن المالك او طهرت الحائض لم يكونا منهيين والكلام في حال
النهي قلت ليس الكلام في حال كونهما منهيين بل المراد منه امكان
خلو الوطي والصلوة عن الحرمة في هذين المثالين بعينهما بخلاف صوم

يوم العيد فانه لا ينفك عن الاعراض عن ضيافة الله تع ثم اعلم
ان الموجب للقبح لما كان بمنزلة الوصف في القسم الاول كان
اشد اتصالا به فاوجب فسادا للمشروع لان الشارع في الصوم
في يوم النحر مباشر للمعصية لانه بنفس الشروع صار صائما و
الصوم منهي فامر الشارع بقطعه وعدم لزوم قضائه وقد عرفت
ان الوقت داخل في تعريف الصوم وكان الخلل من قبل الوقت
بمنزلة الوصف للصوم لان وصف الجزء وصف الكل وصار
تأثيره اشد فسادا فصار ما انعقد به مشروعا ومحظورا وفي
المضي عليه تقرير ما انعقد به مشروعا وهذا واجب عند البعض
خلافا للشافعي وتقرير المعصية وهو حرام اتفاقا فرجح جانب
الترك فلم يلزم القضاء وانما صح نذره من جهة ان الصوم عبادة
لا من جهة انه معصية وهو ترك الاجابة ولهذا قالوا لو صرح بذكر
المنهي عنه وقال لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره كما لو قالت
لله علي صوم يوم حيضي بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد
يوم حيضها صح نذرها بخلاف الصوم في الاوقات المكروهة فانما
وجب قضاؤها لان بعضها من القيام في الصلوة والقراءة كان
عبادة وان لم يتم صلوة ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة والمنهي
عنه فيها هو الصلوة والمضي فيها يكون امتناعا عن ابطال العمل
وهو واجب تحصيلا للطاعة وتحصيلا للمعصية وبترك المضي يكون

امتناعاً عن معصية بطاعة وارتكاباً بالمعصية وهي ابطال العمل فرجحت
جهة المفضي فاذا تركه يلزم القضاء واما لو نذر صوم يوم العيد صح لانه
لم يصر مرتكباً للمنهي بنفس النذر وفي القسم الثاني لما امكن الانفكاك
اوجب صحة البيع وقت النداء حتى افاد الملك بالقبض مع كراهة
التنزيه فان قلت ان ارادوا بالكراهة كراهة التحريم وهي ان يستحق
فاعله محذوراً دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة يكون الثاني مثل
الاول وقد فرض دونه هذا خلف وان ارادوا بها كراهة التنزيه
يلزم ان لا يكفر مستحل وطي الحائض والمنصوص خلافه قلنا نختار
انها كراهة تنزيه وانما يكفر مستحله لان حرمته ثبتت بالاجماع كذا
في شرح الاكملي وجامع الاسرار وفيه تامل لان وطي الحائض اذا كان
مكروهاً كيف ثبت حرمته والنهي المطلق عن الافعال الحسية وهي
ما لها وجود حساً من غير توقفه على الشرع كالقتل والزنا وشرب
الخمر فانها كانت معلومة قبل ورود الشرع يقع على القسم الاول وهو
القبيح لعينه الا اذا قام الدليل بخلافه فانه يقتضي القبيح لغيره كالنهي
عن الوطي حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب كراسي وعن المشي في
نعل واحد فان الدليل دل على ان النهي لمعنى الاذى والمشقة لا
لعين هذه الاشياء وعن الامور الشرعية اي النهي عن الافعال التي
يتوقف معرفتها على الشرع كالصلوة والصوم والبيع والاجارة
فان قلت لا يتوقف معرفة البيع والاجارة على الشرع لتحققهما بين

الملل قبله قلنا كان الموجود قبله بينهم مبادلة المال بالمال او
بالمنفعة والشرع زاد على ذلك اهلية العاقدين ومحلية المعقود
عليه وغير ذلك وفي تمليك المنافع بعوض زاد الاهلية والمحلية
وكون المستاجر معلوماً والاجرة والمدة معلومتين ومعرفتهما بهذه
الشرائط موقوفة على الشرع كذا قال الشارح وللقائل ان يقول ما عددتم
من الحسيات انما كانوا يعرفونها من حيث انها افعال واما معرفتها من
حيث كونها على صفة معلومة وهي ان القتل انما يوجب القصاص
اذا كان المقتول محقون الدم على التابيد وقد قتل بآلة كذا عمداً
ولا يكون القاتل اباً له وكذا الزنا من حيث كونها وطياً في القبل في
غير الملك وشبهته وكون الشبهة اما في الفعل او في المحل
موجب للرجم او الجلد فلا يعرف الا بالشرع فلا فرق بين القسمين
فالصواب ان يفسر الافعال الحسية بما لم يتصرف الشارع
فيه بتجويزه في غير محل العوارض فيندفع الاشكال على الذي اتصل
به وصفاً اي يقع على القسم الذي قبح لمعنى في وصفه يعني يبقى المنهي
عنه بعد النهي مشروعاً باصله دون وصفه الا اذا دل الدليل على كونه
قبيحاً لعينه فلا يكون مشروعاً كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح
وصلوة المحدث فانها افعال شرعية قبحت لعينها ومما ذكرنا
يعرف ان اطلاق المص عن قيد المطلق وعن الاستثناء في
المجاز مخل فان قلت النهي عن الصلوة في الارض المغصوبة نهي

عن الافعال الشرعية وليس مما اتصل به وصفا بل من قبيل ما اجتمع
به مجاورا قلنا المراد به ما يكون قبيحا لغيره بدون اعتبار الجهة
الزائدة وهي كونه اشد اتصالا او مجاورا له كما ان القبيح لعينه
يفيد التحريم بقسميه عن غير نظر الى كون احدهما وضعا والآخر
شرعا وخص ما اتصل به وصفا بالذكر لكونه اكثر واشهر فان القبح
يثبت اقتضاء للمنهي عنه فلا يتحقق اي لا يمكن ان يثبت
القبح على وجه يبطل به اي بذلك الوجه المقتضي وهو النهي بيانه
ان الله تع نهى عباده ابتلاء فلا بد ان يكون المنهي عنه مقصور
الوجود حتى يكون العبد مبتلى بين ان يفعله فيعاقب او يتركه
فيثاب ولو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا ولا
يمكن وجوده شرعا والنهي عن المستحيل عبث كمن قال لانسان
لا تطر فيبطل النهي المقتضي وفيه ابطال القبح المقتضى فيعود
على موضوعه بالنقض واذا حمل القبح على القبح للغير يكون المنهي
عنه ممكنا والمقتضى وهو القبح محفوظا والمقتضي وهو النهي
ايضا محفوظا وتحقيقه ان النسخ عبارة عن رفع حكم شرعي بدليل
شرعي متأخر والنهي تصرف في المخاطب بالمنع لانه موضوع
لطلب الكف عن الفعل فيكون الامتناع في المنسوخ بناء على عدم
ذلك الشيء فلا يثاب عليه والعدم في المنهي عنه بناء على الامتناع
الاختياري والاول ينافي الوجود والثاني لا ينافيه ولقائل ان

يقول

يقول انه بعد كونه مصادرة على المطلوب يرد عليه ان النهي قد يكون
طريقا للنسخ في بعض الاحكام الشرعية فان تم هذا الدليل بطل
تلك القاعدة وان لم يتم سقط قولكم لا بد ان يكون المنهي
عنه مقصور الوجود ويمنع قولهم والا يكون مستحيلا بانا لا نم
استحالته عقلا وعدم المشروعية لا ينافي الامكان الذاتي
ومبنى التكليف عليه الا يرى ان الله تع كلف ابا جهل بالايمان
مع علمه تع بانتفاء وقوعه لكونه ممكنا بالذات والاقرب ان يقال
الشيء اذا كان مشروعا ثم نهي عنه دل على ان عينه ليس بقبيح اذ
لو كان قبيحا لعينه لما صار مشروعا في الجملة ولهذا اي لهذا تفريع
بالمسائل على ما مهدناه من الاصل اي ولكون النهي عن الافعال الشرعية
واقعا على ما قبح لغيره كان الربوا وهو معاوضة مال بمال
وفي احدى الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد
المعاوضة وسائر البيوع الفاسدة كالبيع بشرط فاسد وهو
شرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود
عليه وهو من اهل الاستحقاق وكالبيع بالخمر وغيرهما وصوم
يوم النحر وسائر الايام المنهية مشروعا باصله اما في الربوا
او البيوع الفاسدة فلان الركن وهو الايجاب والقبول
وجد من الاهل في المحل فيكون مشروعا موجبا للملك اذا اتصل
به القبض وانما شرط القبض لكون سببه فاسدا والحرمة لا تنافي

ملك اليمين كجلد الميتة واما في صوم يوم النحر فلان الصوم مشروع
فيه من حيث انه يوم ولهذا لو نذر ان يصوم يوم النحر صح ولكن يفطر
ويقضيه وفي الهداية لو صامه يكون مؤديا لانه كذلك النتزمه غير
مشروع بوصفه وهو الدرهم الزائد في الربوا لان المبادلة لم يوجد فيه و
لكن الزائد فرع عليه لم يرد فيكون كالوصف والشرط الفاسد في البيوع
الفاسدة كالوصف لانه امر زائد والخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا
يفسده لكون الثمن غير مقصود ولهذا لو هلك قبل القبض لا ينفسخ
العقد والمقصود من البيع المبيع ولهذا لو هلك ينفسخ فجعل
الثمن تابعا وجاريا مجرى الوصف لتعلق النهي بالوصف لا با
لاصل ولا يلزم من قبح الوصف قبح الاصل كالآلي اذا اصفرت
والنهي عن بيع الحر والمضامين جمع مضمون وهو ما في ظهور الآباء
والملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في ارحام الامهات ونكاح المحارم
مجاز عن النفي هذا جواب عما يرد نقضا على اصلنا وهو ان هذه
التصرفات شرعية والنهي عنها كان ينبغي ان يقتضي مشروعيته و
ليس كذلك لان هذه العقود لا تنعقد اصلا ولا يفيد ملكا فاجاب
بان النهي عن هذه العقود مجاز عن النفي لان محل البيع والنكاح
معدوم فكان النهي عن هذه التصرفات نسخا لعدم محله اي محل النهي
وللقائل ان يقول ان اراد بالنسخ الاعدام فقد عرف ذلك من جعله
مجازا عن النفي فلا حاجة الى التطويل وان اراد به النسخ المصطلح

وهو بيان انتهاء الحكم الشرعي وذلك موقوف على مشروعية هذه
الامور قبل النهي وذا غير معلوم فان قلت انها مباحة بالاباحة الاصلية
قلنا لا يتم بهذا المقصود لان رفع الاباحة الاصلية لا يكون نسخا
فان قلت ثبت مشروعيتها بتقرير النبي عم في الابتداء وحيث لم
ينه عنها في اول زمان نبوته قلت انما يتم لو ثبت علمه صلى الله عليه وسلم بوقوعه
في زمان نبوته مع قدرته على انكاره وذلك يتوقف على النقل فان قلت
قوله والنهي عن بيع الحر تكرار لانه ذكر فيما تقدم ان بيع الحر قبيح
لعينه ولا يكون مشروعا اصلا قلنا ذكر هناك باعتبار اقسام القبيح
وههنا باعتبار ما ورد على القاعدة به سؤال وقال الشافعي رح في
البابين اي في الحسية والشرعية ينصرف النهي المطلق الى القسم
الاول اي الى ما قبح لعينه فلا يكون مشروعا الا اذا دل الدليل على
خلافه كالنهي عن القربان حال الحيض فيكون قبيحا لغيره ثمرة
الخلاف تظهر في ترتيب الاحكام عليه مثلا الشارع وضع بعض افعال
المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى
عن ذلك في بعض المواضع فمن جعل المنهي قبيحا لعينه حكم بارتفاع
الوضع الشرعي للتنافي بين الوضع الشرعي والقبح الذاتي فلا يكون صوم
يوم العيد سببا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك ومن جعله
قبيحا لغيره يترتب عليه حكمه قولا بكمال القبح حال اي قائلا بان
النهي يقتضي القبح مطلقا والمطلق منصرف الى الكمال او مفعول مطلق كما

قلنا في الحسن في الامر اي قلنا الامر المطلق يقتضي ان يكون المأمور به
حسنا لعينه لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة لصحة تكذيب من قال
نهي الشارع لا يقتضي القبح وهي من امارات الحقيقة كالامر اي كما قلنا
الامر في اقتضاء الحسن حقيقة ولان المنهي عنه معصية وفعله حرام
فلا يكون مشروعا لان كونه مشروعا يقتضي ان لا يكون حراما لما بينهما
من التضاد فلا يجتمع كونه منهيا عنه مع كونه مشروعا قلنا لا تنافي بين
القبح والمشروعية لتغاير الجهتين اصلا ووصفا فانه مشروع باصله
وممنوع بوصفه ولهذا اي لكون المنهي عنه قبيحا لعينه قال الشافعي رح
لا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا لانها نعمة من حيث ان الاجنبية
التحقت بالامهات حتى صحت الخلوة والمسافرة بها والزنا حرام
محض فلا يكون سببا للنعمة اذ لا بد من المناسبة بين الحكم والسبب
جوابه ان الزنا لا يوجب الحرمة قصدا بل يوجبها الولد لانه جزء من
الواطئ والموطوءة لكونه مخلوقا من مائهما فيحرم الولد عليهما لان
الاستمتاع بالجزء حرام قال النبي عم ناكح اليد ملعون ثم تتعدى
الحرمة منه الى فروعه من الابناء والبنات واصوله من الاباء والامهات
فكان كل منهما بعضا من الآخر بواسطة الولد فاقيم ما هو سبب
الولد وهو الوطء ودواعيه مقام الولد كما اقيم السفر مقام
المشقة ثم لم يعتبر في السبب كونه حلالا او حراما لانه خلف عن
الولد وهو عين غير متصف بالحل والحرمة وقد يوجد ولد الزنا

اصلح

اصلح من ولد الرشدة فان قلت كان ينبغي ان يحرم زوجته بعد وجود
الوطء مرة لشبهة البعضية قلت سقطت د منها لضرورة النسل
ولا يفيد الغصب الملك يعني اذا غصب شيئا فهلك وقضى
بالضمان يملكه الغاصب عندنا وعنده لا وثمرة الخلاف تظهر في تملك
الاكتساب ووجوب الكفن ونفوذ البيع له ان الملك نعمة يتوصل
بها الانسان الى مقاصد الدين والدنيا والغصب حرام فلا يكون سببا
لها جوابه ان الملك لم يثبت بالغصب قصدا بل ثبت شرطا
بحكم شرعي وهو الضمان لان الضمان شرع جبرا لما فات والفائت
ملك المالك في العين اذ لو لم يثبت لاجتمع البدل والمبدل منه
في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز فانعدام الملك ثبت شرطا
لهذا الضمان فيكون حسنا لحسنه ولما خرج المغصوب عن ملك
المالك يدخل في ملك الغاصب ضرورة لانه لا سائبة في الاسلام
وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا وهذا الخلاف بناء على
ان الضمان بمقابلة العين عندنا ومقابلة اليد عنده فح لا حاجة
الى زوال ملك العين اذ ليس فيه اجتماع البدل والمبدل منه ولا يكون
سفر المعصية كسفر الآبق وقاطع الطريق والباغي سببا للرخصة
وهي قصر الصلوة لانها نعمة جوابه ان سفر المعصية ليس بقبيح في نفسه
بل العصيان في قطع الطريق وذلك مجاور له فيكون كالبيع وقت
النداء فيصلح سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء

اى بالاحراز الى دار الحرب لان استيلاءهم معصية فلا يكون سببا
للنعمة جوابه استيلاءهم انما يكون معصية لو وقع على محل معصوم
ولما احرزوا اموالنا الى دارهم لم يبق محرزة لانه اما باليد او با
لدار وقد عدما فيكون استيلاؤهم على مال مباح فيملكونه فان
قلت هذه المسائل لا تصلح للتفريع لان النهى عن الافعال الحسية
ولا خلاف فيه قلنا المراد بيان ان النهى يقتضى انتفاء المشروعية
سواء كان المنهى عنه شرعيا او حسيا فان قلت ابتداء الاستيلاء
ورد على محل معصوم فلا يفيد زوال العصمة بعده كمن اخذ
صيد الحرم واخرجه لا يملكه وان هلك فى يده يضمنه قلنا
الفعل الممتد له حكم الابتداء فى حالة البقاء كانه يحدث ساعة
فساعة كما فى لبس الثوب فى حق الحنث والاستيلاء فعل ممتد
فصار بعد الادخال فى دار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم
ابتداء وكذا فى الصيد بعد الاخراج يملكه حتى يجوز بيعه واكله لكن يجب
عليه ارساله فاذا لم يرسل يجب عليه الجزاء تعظيما للحرم والعام
وهو فى اللغة بمعنى الشامل وفى الاصطلاح ما ذكره المص اخره
عن الخاص لانه كالجزء من العام اذ المفرد مقدم على الجمع فما يتناول
اى لفظ يشتمل بالوضع لم يذكر الوضع ههنا اكتفاء بذكره فى الخاص
وهذا كالجنس افرادا خرج به خاص العين كزيد لانه لا يتناول الا
فردا واحدا واسماء الاعداد ايضا كعشرة فانها لا تتناول افرادا

بل اجزاء لان افراد الشئ ما يصدق الشئ على كل واحد منها وآحاد
العشرة لا يصدق على واحد منها انه عشرة فقوله فما يتناول
افرادا جنس شامل للمشترك متفقة الحدود خرج به المشترك
لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل الشمول احترز به
عن النكرة فى سياق النفى فانها تتناول افرادا متفقة الحدود
لكن على طريق البدل لا الشمول فاطلاق العام عليها مجاز مثال
العام مسلمون لافراد مشتركة فى معنى المسلم وزيدون لافراد مشتركة
فى التسمية بزيد فانه اى العام قبل الخصوص يوجب الحكم فيما
يتناوله قطعا اى بحيث يقطع الشبهة عندنا كالخاص وقال
الش فهو موجب ليس بقطعى لانه يحتمل ان يخص كما قال الله تع
الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم المراد بالناس الاول
نعيم ابن مسعود وبالناس الثانى اهل مكة ومع الاحتمال لا
يثبت القطع ولنا ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان لازما له حتى
يقوم الدليل على خلافه ولو جاز ارادة البعض من غير قرينة
لارتفع الامان عن اللغة وهذا يؤدى الى التلبيس على السامع
والتكليف بما ليس فى الوسع كذا قيل وللقائل ان يقول لا نم لزوم
التلبيس لان اثر الاحتمال فى رفع القطع عن عمومه لا فى العمل
فان العمل بالعموم الظاهر واجب مع ذلك الاحتمال عند الخصم و
يمكن ان يجاب عنه بان ارادة الخصوص لما سقط فى حق العمل

بالاتفاق سقط في حق العلم بالطريق الاولى لان العلم عمل القلب
والقلب اصل وعمل الجوارح تبع له فمتى سقط في حق التبع فني
حق الاصل اولى فان قلت خبر الواحد محتمل واحتماله ساقط في
حق العمل دون العلم قلنا ذلك احتمال ناش عن دليل وهو القطع
لكونه غير متواتر حتى لو فرض تواتره لزال الاحتمال وفايدة الا
الخلاف تظهر في وجوب اعتقاد العموم وجواز تخصيصه بالقياس
وخبر الواحد ابتداء فعندنا يجب ولا يجوز تخصيصه وعنده لا يجب و
يجوز تخصيصه حتى يجوز نسخ الخاص به اى بالعام هذا تفريع لكون العام
موجبا بمدلوله قطعا كحديث العرنيين عرنة واد بحذاء عرفات
تصغير باعرينة وهي قبيلة ينسب اليها العرنيون سقطت ياء
التصغير عند النسبة كما يقال في حنيفة حنفي وهو ما روى انس ابن
مالك رضي الله عنه ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت
الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم الرسول صلى الله عليه وسلم ان
يخرجوا الى ابل الصدقة فيشربوا من البانها وابوالها ففعلوا
فصحوا ثم ارتدوا فقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله
صلى الله عم في اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم
وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا هذا حديث خاص
ورد في ابوال الابل نسخ بقوله صلعم استنزهوا عن البول لان
البول عام يتناول ابوال الابل وغيرها لان اللام فيه للجنس في ضمن

المخصصات فيحمل على جميعها اذ لا عهد ولو لم يكن العام مثل الخاص لما
صح نسخ الاول بالثاني وحديث العرنيين مقدم لان المثلة
التي تضمنها منسوخة بالاتفاق لانها كانت في ابتداء الاسلام فان
قلت الخاص يحتمل المجاز وهذا الاحتمال ثابت في العام مع احتمال
آخر وهو احتمال ارادة التخصيص فكان ينبغي ان يرجح الخاص
قلنا الاحتمال الغير الناشي عن دليل لا يعتبر واحتمال المجاز
الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمالات كثيرة لا قرينة لها
واذا اوصى بالخاتم لانسان ثم بالفص منه لآخر يعني ثم اوصى
بفص خاتم لانسان آخر ان الحلقة للاول والفص بينهما نصفان
لان العام مثل الخاص في ايجاب الحكم فيثبت المساوات بينهما في
الوصية بالفص فيكون الفص بينهما هكذا ذكر شمس الائمة في زيادات
وفخر الاسلام في البزدوي المسئلة من غير ذكر خلاف قال المص في
شرحه ما ذكر في المنظومة والهداية وزيادات قاضيخان من الخلاف
فيها في رواية شاذة وهو الفص عند ابي يوسف للثاني سواء او
صاه بكلام موصول او مفصول لان الوصية لا تلزمه شيئا في
حيوته بل بعد مماته فكان بيان الموصول والمفصول سواء كان الوصية
بالرقبة لانسان وبالخدمة لآخر وعند محمد اسم الخاتم عام يتناول الحلقة
والفص فكان ايجاب الفص للثاني تخصيصا له وتخصيص العام انما
يصح موصولا فاذا كان مفصولا يكون معارضا لا تخصيصا فيكون

النفس بينهما بخلاف ما ذكر من المسئلة لان الوصية بالرقبة لم تتناول
الخدمة ولهذا صح استثناء النفس من الخاتم ولم يصح استثناء الخدمة
من الرقبة اعلم ان الخاتم ليس بعام حقيقة بل النفس جزؤه ولا
يصير اللفظ باعتبار الاجزاء عاما لكنه يشبه بالعام من حيث ان
النفس يدخل في اسم الخاتم ولا يجوز تخصيص قوله تع ولا تاكلوا مما
لم يذكر اسم الله تع عليه المراد به الذكر حال الذبح لاجماع السلف
على ذلك والذكر باللسان بقرينة كلمة على والذكر بالقلب يستعمل
غير مقرونة بها كذا في المحيط هذا تفريع آخر على كون العام قطعيا
معطوف على قوله يجوز صورة المسئلة من ترك التسمية عامدا
حال الذبح لا يحل اكله عندنا ويحل عند الشافعي هو يقول هذا مخصوص
من قوله تع مما لم يذكر اسم الله عليه بخبر الواحد وهو ما روي انه صلعم
قال المسلم يذبح على اسم الله تع سمى او لم يسم وبالقياس على
الناسي فان من نسي اسم الله تع حالة الذبح يجوز اكله اجماعا
فيحل في العامد قلنا لا يحل اكله لانه منهي عنه والنهي يقتضي التحريم
وكلمة ما عامة قطعية في مفهومها فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد
والقياس الظنيين فان قلت التخصيص انما يجوز اذا بقي تحت
العام ما يمكن العمل به وههنا لم يبق تحت النص الا حالة العمد
فلو الحق بالنسيان لم يبق النص معمولا به قلت يجوز ان يراد ما
ذبح لغير الله تع كذبايح المشركين للاوثان والميتة بدليل

ان المشركين جادلوا المسلمين فقالوا انا كلون مما قتلتم ولا تا
كلون مما قتل الله تع فانزل الله تع الآية واجاب بجواب اعم و
بين الحرمة على وصف يشمل الكل وهو ترك الذكر مع ان
الحاق العامد بالناسي غير مستقيم لان الناسي عاجز مستحق
للنظر والعامد جان مستحق للتغليظ ومن دخله كان آمنا يعني لا
يجوز تخصيص هذه الآية بالقياس وخبر الواحد صورة المسئلة من كان
مباح الدم بردة او زنى او غيرهما فالتجاء بالحرم لا يقتل فيه عندنا
ولا يؤذى ولكنه لا يطعم ولا يسقى حتى يضطر الى الخروج فيقتل
خارج الحرم ويقتل عند الشافعي لان الجاني قد خص من الاية بقوله
صلى الله عم الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بالدم وبالقياس على
الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف يستوفى في الحرم
فلما لم يبطل ادون الحقين فاعلاهما اولى لانهما اي لان قوله
تع ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وقوله تع ومن دخله كان آمنا
ليسا بمخصوصين فان الناسي غير مخصوص من الآية الاولى لان الناسي
ذاكر فان الشارع اقام كونه مسلما مقام الذكر للعجز كما اقام الاكل ناسيا
مقام الصوم والقاتل غير مخصوص ايضا من الآية الثانية بما ذكره
من الحديث لانه خبر واحد لا يصلح ان يكون مخصصا ولئن سلم انه
مشهور فمعناه لا يسقط العقوبة في الآخرة واما الاطراف فسالكه
مسلك الاموال والآية تتناول النفس دون الطرف لانه في حكم

اما والضمير في كان يرجع الى نفس الداخل دون ماله وطرفه ولقايل
ان يقول مع جواز ان لا يطعم ولا يسقى فيموت جوعا وعطشا كيف
يثبت عموم الامان فان قلت الاستدلال بالاية مشكل لان ضمير دخله
راجع الى البيت لانه هو المذكور لا الحرم الا اذا وقع النزاع في الجاني اذا
دخل البيت فيصح التمسك بها ويثبت الحكم في الحرم لعدم القايل با
لفصل فاما اذا سلم الخصم ان دخول البيت يفيد الامن دون الحرم
كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي فالالزام بالاية متعذر قلنا صفة
الامن تعم البيت والحرم قال الله تع اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا
ولما اخذ الحرم حكم البيت في الامن صارا بمنزلة شي واحد فجاز عود الضمير
الى البيت متناولا للحرم ولهذا قال فيه آيات بينات مقام ابراهيم
ولم يقل في حرمه مع ان مقام ابراهيم خارج البيت وما قيل المراد
من مقام ابراهيم ما قام فيه وتعبد من البيت فاسد لانه تع فسر
الآيات بالمقام اذ هو عطف بيان لآيات وليس في كون البيت متعبدا
له آيات بل هي ظهور قدميه في الصخرة الصماء وغوصه فيها الى الكعب
فان لحقه خصوص لما فرغ من بحث العام قبل تخصيصه شرع في بحثه
بعد لحوق التخصيص به وهو قصر العام على بعض ما يتناوله عند
الشافعية واما عند الحنفية فهو القصر عليه بدليل مستقل لفظي مقارن
به احترز بقوله مستقل عن الصفة والاستثناء والشرط والغاية و
بقوله لفظي عن العقلي كقوله تع خالق كل شيء فانه مخصوص منه كذا

في بعض

في بعض الشروح ولقايل ان يقول المراد من الشيء في قوله تع خالق كل شيء
المخلوق بقرينة اضافة الخالق اليه فلا يتناوله فكيف يكون مخصوصا بالعقل
وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرعية من هذا القبيل وعن
الحسي نحو قوله تع واوتيت من كل شيء وبقوله مقارن عن الناسخ
ولقايل ان يقول هذا التعريف لم يتناول التخصيص في المرة الثانية
لانه ليس بمقارن فالاولى ان يجعل المقارنة شرطا له اول مرة لا
داخلا في ماهيته كذا قاله شارح ويمكن ان يجاب عنه بان المراد با
لمقارنة ان لا يعرف تاخر دليل مخصص لان يصدرا معا من النبي عم
صلى الله عم فح يمكن ان لا يعرف تاخر دليل آخر في المرة الثانية كما لم
يعرف في المرة الاولى والعام اذا قصر على بعض افراده بغير دليل مستقل
يكون حجة بلا شبهة اتفاقا اذا كان المخرج معلوما معلوم او مجهول
كالربوا خص من قوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا لان الربوا لغة
هو الفضل ومجرد الفضل ليس بحرام فقبل ورود البيان يكون نظيرا
للخصوص المجهول وبعد بيان النبي عم الربوا بالاشياء الستة وصحة
تعليلها يكون نظيرا للخصوص المعلوم واذا قصر بمستقل هل يبقى حجة
قطعية بعد التخصيص ام لا فالصحيح من مذهبنا انه لا يبقى قطعيا حتى
يجوز تخصيصه بخبر الواحد كما خص الشيوخ والعجايز من قوله تع فاذا
انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم بقوله صلعم
لا تقتلوا الشيوخ والعجايز بعد تخصيصه باية الاستيمان وهي وان احد

من المشركين استجارك فاجره لكنه لا يسقط الاحتجاج به اى بالعام
بعد ما خص كما روى ان فاطمة رضى الله عنها احتجت على ابى بكر رضه
عنه في ميراثها بعموم قوله تع يوصيكم الله في اولادكم مع ان الكافر
والقاتل خصا منه ولم ينكر احد احتجاجها من الصحابة وعدل ابو بكر
رضى الله عنه في حرمانها الى الاحتجاج بقوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر
الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وكاية السرقة فانها يحتج بها مع
ان سرقة ما دون النصاب والسرقة من غير الحرز مخصوص بالاجماع
عملا بشبه الاستثناء والنسخ يعنى دليل الخصوص يشبه
الاستثناء من جهة الحكم لان كلا منهما لبيان ان المخصوص والمستثنى
لم يدخل تحت الحكم ويشبه الناسخ من جهة الصيغة لان كلا منهما
مستقل بنفسه فان كان المخصوص مجهولا فجهالته توجب الجهالة في
الباقى كالمستثنى المجهول فلا يبقى حجة قطعية كالمجمل قبل البيان و
باعتبار الصيغة يبقى كما كان لان المجهول لا يصلح ناسخا للمعلوم
وجهالته لا تتعدى الى النص لاستقلاله فعملنا بالشبهين وقلنا
يبقى حجة ولا يكون قطعيا وان كان معلوما فباعتبار الصيغة يحتمل
التعليل لانه نص مستقل وعلى تقدير التعليل يصير قدر ما يتناول
العلة مخصوصا مما يتناوله العام وذلك القدر مجهول فاوجب
جهالته جهالة الباقى وباعتبار الحكم لا يصح التعليل لانه شبيه بالا
بالاستثناء وهو لا يقبل التعليل لانه عدم بالعدم الاصلى اذ به يثبت

ان المستثنى لم يدخل تحت حكم العام لا انه دخل ثم خرج والعدم
٦٠ لا يقبل التعليل لان التعليل لتعدية الحكم الثابت في الاصل
الى الفرع فما ليس بثابت كيف يتعدى فوقع الشك فيه ايضا
فباعتبار الصيغة واحتمال التعليل لا يبقى العام حجة وباعتبار
حكمه يبقى موجبا قطعيا فقلنا يبقى حجة فلا يكون قطعيا فان قيل
ينبغى ان يكون العام موجبا قطعيا فيما بقى تحته اذا كان المخصوص
معلوما كما قلتم في التخصيص بالعقل قلنا بينهما فرق لان موجب
العقل لا يختلف فيكون معلوما بخلاف موجب التعليل لاحتمال
ان يكون العلة غير الوصف الذى جعل علة فان قلت دليل
الخصوص لما شابه الناسخ والاستثناء وكلاهما لا يقبلان التعليل
فدليل الخصوص كيف يقبله قلنا المانع في الاستثناء عدم الا
الاستقلال وفي الناسخ عدم خلوه من معنى المعارضة اذ لو علل
صار القياس معارضا للنص وفي دليل الخصوص لم يوجد المانع
فاحتمل التعليل فصار كما اى صار دليل الخصوص على القول الاول
الذى اعتبر فيه الشبهان جميعا وهو المختار نظير هذه المسئلة وهى
اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما بعينه وسمى ثمنه
اى فصل ثمنه صح البيع ويلزم العقد في الذى لا خيار له فيه لعدم جهالة
المبيع والثمن فان قلت كان ينبغى ان يفسد هذا البيع لانه جعل
قبول العقد فيما فيه خيار شرطا فاسدا فيما لا خيار له فيه كما جعل

ابو ح في بيع الحر والعبد عند تفصيل الثمن قبول العقد في الحر شرطاً فاسداً
لقبوله في العبد قلنا الحر لم يكن محلاً للبيع واشتراط قبوله لم يكن من
مقتضيات العقد فكان شرطاً مفسداً وفي مسئلتنا العبد الذي فيه
الخيار داخل تحت العقد فكان اشتراط القبول فيه اشتراطاً في البيع
فلا يمنع صحة العقد فان قلت لم لم يجعل ابو ح رح كل الثمن مقابلاً
بالقن كما جعل فيمن جمع بين من يصح نكاحها وبين من لا يصح كل
المسمى مهراً لمن يصح قلت لان العوض في البيع ينقسم على اجزاء
المعوض فلو قلنا بوجوب كل الثمن في مقابلة القن لتضرر المشتري
حيث لم يرض بالتزام هذا القدر من الثمن الا بمقابلة مجموع المعوض
بخلاف النكاح فانه لا يوزع فيه لعدم تجزية المحل وانما يقابل لها با
باعتبار المزاحمة فاذا لم يصح نكاح احدهما لم توجد المزاحمة فلا ينقسم
وجه كون المستثنى نظير دليل الخصوص ان العبد الذي فيه الخيار داخل
في الانعقاد لا الحكم فمن حيث انه داخل يكون رد البيع بخيار الشرط
تبديلاً فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده
بياناً انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون
كالمخصص الذي له شبه بالناسخ وشبه بالاستثناء فرعاية
شبه النسخ يقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلاً من العبدين
بالنظر الى الايجاب مبيع بيعاً واحداً فلا يكون بيعاً بالحصة ابتداءً
بل بقاءً ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل

في الحكم يقتضي فساد البيع في الصور كلها لوجود الشرط الفاسد وهو
جعل ما ليس بمبيع شرطاً لقبول المبيع فلرعاية الشبهين قلنا
ان علم محل الخيار وثمنه صح البيع لشبه الناسخ وان جهل احدهما
لا يصح لشبه الاستثناء وقيد بقوله بعينه وسمى ثمنه لانه ان عدم
القيدان او وجد تفصيل الثمن ولم يوجد تعيين من فيه الخيار
او بالعكس لا يصح لجهالة المبيع او الثمن ففي هذه الصور الثلث
عملنا بشبه الاستثناء ففي الصورة الاولى يصير المبيع والثمن مجهولين
لانه باشتراط الخيار كانه استثنى احد العبدين من العقد باعتبار
حكمه بحصته من الثمن فيصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف
الا احدهما بحصته من الالف وذلك باطل فكذا هذا وفي الصورة
الثانية يصير المبيع مجهولاً فيصير كانه قال بعت هذين العبدين
بالف الا احدهما بخمسمائة وفي الصورة الثالثة يصير الثمن مجهولاً
وجهالة الثمن ابتداءً تمنع صحة العقد ويصير كانه قال بعتهما
بالف الا هذا بحصته من الالف وانما اعتبر شبه الاستثناء فيها
دون شبه الناسخ لانه لو اعتبر شبه الناسخ فيها فسد شرط
الخيار لانه يكون كالناسخ المجهول والناسخ المجهول يسقط بنفسه
ويبطل واذا بطل شرط الخيار لزم العقد في العبدين وهو خلاف
ما قصد فان قلت جهالة الثمن طارية بعد صحة التسمية فكان
ينبغي ان يجوز البيع كما في بيع القن مع المدبر قلت محل الخيار

لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولاً من الابتداء بخلاف المدبر فانه
يدخل في العقد والحكم جميعاً لانه قابل له بقضاء القاضي ثم يخرج فتحدث
جهالة الثمن وقيل انه اي العام المخصوص يسقط الاحتجاج به اي لا
يكون موجباً للحكم اصلاً بل يجب التوقف الى البيان سواء كان المخصص
معلوماً كقول النبي صلعم اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او
مجهولاً كما لو قال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم هذا هو القول الثاني
وهو مذهب الكرخي وعيسى بن ابان كالاستثناء المجهول يعني تمسكوا
بان دليل الخصوص يشبه الاستثناء لان كل واحد منهما اي من الاستثناء
ودليل الخصوص لبيان انه لم يدخل تحت الحكم قالوا اذا كان دليل الخصوص
مجهولاً فجهالته توجب جهالة الباقي وان كان معلوماً يكون معلولاً لا استقلاله
وكون الاصل في النصوص التعليل فلا يدري كم فرد من افراد العام خرج
بالتعليل فيبقى الباقي مجهولاً ايضاً فصار اي دليل الخصوص على هذا
القول كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد فانه باطل لان الحر
لم يدخل تحت الايجاب لكونه غير مال فصار العقد وارداً على العبد
ابتداءً بالحصة بان ينقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد
ان يفرض عبداً فهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع فتيئذ بقوله بثمن
واحد لانه لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح
في العبد عندهما خلافاً لابي ح رح وقيل انه اي العام بعد الخصوص
يبقى كما كان قبل الخصوص من كونه قطعياً او ظنياً على اختلاف

المذهب

المذهبين اعتباراً للناسخ لان كل واحد منهما اي من دليل الخصوص والناسخ
مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء فانه غير مستقل بمنزلة
وصف غير قابل للتعليل ثم الدليل ان كان مجهولاً يسقط بنفسه لان
المجهول لا يصلح ان يكون معارضاً للمعلوم فيبقى العام على ما كان قبل
الخصوص وان كان معلوماً لم يكن محتملاً للتعليل كما ان الناسخ ليس
بمحتمل له فصار كما اذا باع عبدين بثمن واحد وسمى لكل واحد منهما
ثمناً وهلك احدهما قبل التسليم الى المشتري بطل البيع في الهالك
لتعذر التسليم وصح في الحي بحصته لان الجهالة بامر عارض فكان كا
لنسخ لان هلاك احد العبدين بعد تمام العقد ناسخ للبيع فيه لانه
يرفعه بعد ثبوته كما ان الناسخ يرفع المنسوخ بعد ثبوته والقول
الرابع وهو مذهب عامة الاصوليين ولم يذكره المص وهو ان دليل
الخصوص ان كان مجهولاً فكما قاله الكرخي وان كان معلوماً فكالاستثناء
والاستثناء لا يقبل التعليل فكذا دليل الخصوص فبقي العام على ما كان عليه
من القطع والجواب عن كلا الفريقين اي فيما ذكرتم اعمالاً باحد الشبهين
واهمالاً للآخر وليس احد الشبهين اولى من الآخر فالعمل بكليهما اولى
وعن الرابع بان الاستثناء انما لا يقبل التعليل لكونه غير مستقل
بخلاف التخصيص والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى اي يكون اللفظ
مجموعاً والمعنى مستوعباً او بالمعنى لا غير اي يكون اللفظ مفرداً موضوعاً
للجمع كرجال مثال للعام صيغة ومعنى وكذا نساء وان لم يكن لفظه مفرداً

سواء كان جمع قلة او كثرة او معرفاً او منكراً هذا مختار فخر الاسلام
ومتبعه بعض الا ان العموم في القلة من الثلثة الى العشرة وفي الكثرة
منها الى الكل فان قلت العام عندك قطعي الدلالة فيما يتناوله اذا
لم يوجد المخصص والجمع المنكر يحتمل لكل واحد من المجموع من الثلثة
الى غير النهاية فلا يحصل القطع بالحكم فيما يتناوله لانه ليس بشامل
للجميع فضلاً عن القطع وايضاً كل عام يحتمل التخصيص والاستثناء وهذا
ليس كذلك قلت لا نم عدم تناوله بل هو محمول على الجميع عند عدم
المانع سلمنا ذلك لكن القول بكونه قطعي الدلالة انما يكون في العام
المتفق فيه وهذا عام مختلف فيه فلا يكون موجبه قطعياً كموجب العام
الثابت بطريق الآحاد وقد صرح الامام فخر الاسلام بان جمع المنكر يحتمل
التخصيص الى الثلثة وكذا قال الزمخشري في بحث مجيء الاربع كصفة
من انه يجوز الاستثناء في الجمع المنكر وقوم مثال للعام بمعناه وصيغته
مفرد ولهذا يثنى ويجمع ويقال قومان واقوام فان قلت لفظ الجمع يثنى
ويجمع رماح رماحان ورماحات قلت هذا شاذ ومراده ان القوم يثنى
ويجمع من غير شذوذ وهو متناول لجميع آحاده لا لكل واحد فلو قال
القوم الذي دخل هذا الحصن فله كذا فدخل واحد لم يستحق شيئاً فان قلت
اذا لم يتناول فكيف صح استثناء الواحد من القوم في قولك جاءني القوم الا زيداً
قلت من حيث ان مجيء المجموع لا يتصور بدون كل واحد حتى لو كان الحكم
متعلقاً بالجميع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح استثناء الواحد منه كما في

قولك

قولك يطيقون رفع هذا الحجر القوم الا زيداً وهذا كما يصح ان يقال عندي
عشرة الا واحداً ولا يصح العشرة زوج الا واحداً اذ ليس الحكم على
الآحاد بل على المجموع ومن وما يحتملان العموم اذا قلت في الشرط من زارني
فله درهم فكل من زاره يستحق العطاء واذا قلت في الاستفهام من
في هذه الدار فيقال زيد وبكر وخالد ويعد من فيها الى آخرهم واذا
قلت في الخبر اعطي من زارني درهماً يستحق كل من زاره العطية
والخصوص في بعض مواضع الخبر كما اذا قلت زرت من اكرمني وتريد
واحداً بعينه هكذا فسره بعض الشارح ولقائل ان يقول من قد يكون
خاصاً اذا كان للشرط كما في قوله من دخل هذا الحصن اولاً فله من النفل
كذا على ما نقل من السير الكبير والاولى ان يقال احتمال العموم والخصوص
ثابت في الجميع اما في الخبر فقط واما في الشرط فلما نقلنا من المسئلة
واما في الاستفهام فلان المستفهم بقوله من في الدار يريد واحداً والاصل
فيهما العموم يعني الكثير الشايع في استعمالهما العموم ومن في
ذوات من يعقل يعني وضع من لان يستعمل في ذوات من يعقل
كقوله صلعم من قتل قتيلاً فله سلبه فان قلت يحتمل ان يكون
عاماً لعموم صفته وهو القتل قلت انه ضرب من الاجتهاد وبعض
السامعين لم يكن من اهله ومع ذلك فهموا منها العموم كما اي
وضع ما لان تستعمل في ذوات ما لا يعقل حتى لو قيل ما في الدار كان
الجواب ان يقال شاة او فرس ولا يصح ان يقال رجل او امرأة فان قلت

اذا كانا من محتملات من وما فمعنى الموضوع لهما قلت وضعتا مبهمة

في ذوات من يعقل وما لا يعقل وهذا المبهم لا وجود له في الخارج الا في ضمن

خاص او عام فاذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا اعتقوا

هذا تفريع على كون من عامة فان قلت كلمة من عامة وكلمة من في من

عبيدي قرينة الخصوص لانه للتبعيض فكان ينبغي ان يعمل بهما كما عمل ابو ح

رح في قوله لآخر من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه وقال لا يكون له

ان يعتق الكل بل لا يعتق منهم الا واحدا قلت كلمة من في قوله من شاء

من عبيدي للبيان دون التبعيض لانه لما اكد العموم باضافة المشية الى

عام صار ذلك دليلا على انه لم يرد بهذه الكلمة التبعيض فحمل على البيان

بخلاف قوله من شئت من عبيدي لان المشية اضيفت الى خاص ولا يدل

على تاكيد العموم فوجب العمل بهما كذا قاله الشراح لكنه ليس بسديد لان

قوله تع ومن يشاء الله يضلله عام مع ان المشية مسندة الى خاص

وهو الله تع قيل الاولى ان يقال في الفرق ان من يحتمل التبعيض والبيان

فالتبعيض متيقن على التقديرين ففي من شاء من عبيدي امكن العمل

بعموم من وتبعيض من وان كانت للبيان لانه لما علق عتق كل واحد

بمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من

العبيد بخلاف من شئت من عبيدي لان المخاطب لو شاء عتق

الكل سقط معنى التبعيض بالكلية فان قلت هذا ظاهر على تقدير تعلق

المشية بالكل دفعة واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق

على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد قلت

تعلق المشية بالكل على الانفراد امر باطل لا اطلاع عليه والظاهر انه

تعلق المشية بالكل وللقائل ان يقول البعضية التي تدل عليها من هي

البعضية المجردة المنافية للكل لا البعضية التي هي اعم من ان يكون في

ضمن الكل او بدونه وح لا نم ان التبعيض متيقن وان قال لامته ان

كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق

لان الشرط ان يكون جميع ما في البطن غلاما هذا تفريع على ان يكون ما

عامة فان قلت على هذا يفهم من قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القران وجوب قراءة

جميع ما تيسر وليس كذلك قلت بناء الامر على التيسر دل على ان

المراد ما تيسر بصفة الانفراد لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا وما

يجيء بمعنى من كما في قوله تع والسماء وما بناها اي ومن بناها مجازا واليه

اشار صاحب التسهيل بقوله وما في الغالب لما لا يعقل والغلبة علامة

الحقيقة وكذا من يجيء بمعنى ما كما في قوله تع فمنهم من يمشي على بطنه ويدخل

ما في صفات من يعقل هذا بيان مواضع استعمال ما ايضا اي كاستعمالها

في ذوات ما لا يعقل تقول ما زيد فيقال في جوابه الكريم او العالم وكل

للاحاطة على سبيل الافراد اي كلمة كل عامة بمعناها دون صيغتها يعني

يراد كل واحد من افراد النكرة التي اضيفت اليها كل كانه ليس معه غيره

فيتناول كل فرد على الاصالة وهي تصحب الاسماء لانها لازمة

للاضافة والمضاف اليه انما يكون اسما فتعمها اي الاسماء ولهذا ان قال

كل امرأة اتزوجها فهي طالق يعم الافراد ويحنث بتزوج كل امرأة
ولا يعم الافعال حتى لا يقع الطلاق في المرة الثانية على امرأة واحدة
فان دخلت كلمة كل على المنكر اوجبت عموم افراده كما قلنا وان
دخلت على المعرف اوجبت عموم اجزائه حتى فرقوا بين قولهم
كل رمان مأكول وكل الرمان مأكول بالصدق اي بصدق الاول
لان جميع افراده مأكول والكذب اي بكذب الثاني اذ قشره غير
مأكول ولهذا قال في الجامع الكبير لو قال انت طالق كل تطليقة يقع
الثلث ولو قال كل التطليقة تقع واحدة فاذا اوصلت بما
اي كل بكلمة ما اوجبت عموم الافعال لان كلا لازم الاضافة و
الفعل لا يقع مضافا اليه فيدخل ما المصدرية ليصح ان يكون مضافا
اليه ويكون المصدر بمعنى الوقت فمعنى قولنا كلما تزوجت امرأة فهي
طالق كل وقت يقع متى تزوج فتطلق في كل التزوج ولو بعد زوج
آخر ويثبت عموم الاسماء فيه اي في كلما ضمنا كعموم الافعال في
كل اي كما يثبت عموم الافعال ضمنا في كل من ضرورة عموم الاسماء
قصدا وكلمة الجميع وهذه من العام معنى توجب عموم الاجتماع اي توجب
احاطة الافراد على سبيل الاجتماع دون الانفراد حتى اذا قال جميع
من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا وفي المغرب النفل
بفتحتين ما ينفله الغازي اي يعطاه زائدا على سهمه فدخل عشرة
ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا اي يكونون مشتركين فيه وان دخلوه

فرادى كان النفل للاول لان الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل لان كلا
منهما للاحاطة والشمول فيعمل بمعنى الكل عند تعذر العمل بحقيقته
فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة فيه
اجلى اعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم
لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بحقيقة فلو دخلوا فرادى استحقه
الاول منهم عملا بمجازه واجيب عنه بانه ليس للاد كليهما بل
احدهما لان الشرط هو الدخول اولا لا يوجد الا في واحد او اكثر فان
وجد في الاكثر يعمل بحقيقة الجميع وان وجد في واحد يعمل بمجازه و
انما يلزم الجمع ان لو تصور اجتماعهما ولقائل ان يقول امتناع الجمع
انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع ليصح الحمل تارة على حقيقة الجمع
واخرى على مجازه ولا معنى للجمع في الارادة الا ان يثبت الحكم على تقدير
ارادة وقوع كل واحد وههنا كذلك فالاولى ان يقال الجميع ههنا ليس
في معناه الحقيقي للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان هذا الكلام ذكر
للتشجيع على الدخول اولا وليس مستعارا بمعنى كل حتى يستحق كل
واحد كمال النفل عند عدم الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز
عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد
كما للواحد عملا بعموم المجاز وفي كلمة كل يعني اذا قال كل من دخل هذا
الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة يجب لكل رجل منهم
النفل التام لانها للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد منهم

الداخلين كانه ليس معه غيره وهو الاول في حق من تخلف من الناس
ولم يدخل فلو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول خاصة لانه الاول
من كل وجه فسقطت عن كلمة كل الاحاطة لانها تحتمل الخصوص وفي
كلمة من يعني اذا قال من دخل هذا الحصن اولاً فله من النفل كذا فدخل
عشرة بطل النفل لان الاول اسم لفرد سابق فلما قرن بمن سقط
عموم من لان الاول محكم للفرد السابق فحمل المحتمل على المحكم فلم يجب
النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد فيبطل فان قلت في صورة كل من
دخل اعتبر كل من الداخلين اولاً بالنسبة الى من تخلف لم لم يعتبر
هكذا في صورة من دخل قلت لان في قوله من دخل يمكن حمل الاول على
معناه الحقيقي وفي صورة كل من دخل لم يمكن لان لفظ كل دخل على من
فاقتضى التعدد في المضاف اليه والاول الحقيقي لا يكون متعدداً فيراد
معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف فان قلت هذا
يقتضي انهم ان دخلوا فرادى يستحق كل واحد منهم النفل لدخوله
تحت عموم هذا المجاز قلت قيد عدم المسبوقية بالغير مراد في دخولهم
فرادى فلا يصدق الا على الاول خاصة والنكرة في موضع النفي تعم
لما فرغ عن بيان العام وضعاً شرع في بيانه بدليل خارج والعموم يكون
تارة على سبيل الوجوب وذلك اذا دخل النفي عليها وتضمن
من الاستغراقية نحو لا رجل في الدار فانه لنفي واحد الجنس وتارة
على سبيل الجواز وذلك اذا لم يتضمن من الاستغراقية ويكون لنفي

واحد

واحد من الجنس وهذا القسم تارة يعم كما في قوله تع لا بيع فيه ولا خلة
فيمن قرأ بالرفع فانه عام وتارة لا يعم كما في قولك ما رايت رجلاً
بل رجلين والدليل عليه الاجماع على ان كلمة لا اله الا الله كلمة التوحيد
وانما صح ذلك اذا كان نفي النكرة للعموم ووقوع قوله تع قل من انزل الكتاب
الذي جاء به موسى رداً لما قالت اليهود ما انزل الله على بشر من شيء
فلو لم يكن هذا الكلام مفيداً للعموم والسلب الكلي لما كان الايجاب
الجزئي رداً عليهم لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي
وفي الاثبات تخص لان النكرة تدل على فرد ان لم يقترن بها ما
يوجب العموم لكنها اي النكرة المثبتة مطلقة قيل المطلق هو الدال
على الماهية من غير دلالة على الوحدة والكثرة والنكرة دالة على الوحدة فلا
تكون مطلقة قلنا لا فرق بين المطلق والنكرة في اصطلاح الاصوليين و
وتمثيلهم المطلق بالنكرة في كتبهم مشعر بعدم الفرق بينهما وعلى تقدير
الفرق يمكن ان يقال لم يرد المص بالمطلق ههنا ما هو المصطلح اذ لو اراده
لقال لكنها مطلق لان التاء لا تدخل على المطلق المصطلح لانه صار لقباً فخرج
عن الوصفية بل اراد من المطلقة ما يرادف النكرة وهو الدال على فرد غير
معين وعند الشافعي تعم ولقائل ان يقول نقل عن الشافعي رح في احتمال
الامر التكرار انه مشتمل على المصدر وهو نكرة في موضع الاثبات وهي توجب
الخصوص على احتمال العموم ونقلوا عنه ههنا انها توجب العموم فان صح
النقلان تنافيا والا كذب احدهما تمسك بقوله انما قولنا لشيء اذا ارد

اردناه ان نقول له فان الشيء مثبت شامل لجميع الاشياء لشمول قدرة
الله تع جميعها جوابه ان انما في قوة النفي والاثبات معناه ليس
قولنا الشيء اذا اردناه ايجاده الا قولنا كن وما قاله بعض الشارحين
ستمى الشافعي رحمه الله عليه المطلق عاما على اصطلاح المنطقيين فظن
علماؤنا انه اراد به اصطلاح الاصوليين وشنعوا عليه لا يخفى ضعفه
حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار اى في كفارة الظهار في قوله
تع فتحرير رقبة خصت منها الزمنة والمجنونة والعمياء والمدبرة
بالاجماع ولولا انها عامة لما خصت فتخص الكافرة منها بالقياس على
كفارة القتل قلنا ان اردت من العموم انها صالحة على سبيل البدل
فلا نزاع فيه وان اردت التناول على سبيل الاجتماع فهو فاسد اذ
لو كان كذلك لزم ان لا يخرج عن العهدة الا باعتاق كل الرقبات الرقاب ح
واما عدم جواز الزمنة ونحوها فليس باعتبار التخصيص بل باعتبار
ان الرقبة اسم للبنية كما خلقها الله تع كذا في الصحاح فلم يتناول
الزمنة واما عدم جواز المدبرة فلان الملك فيها ناقص اعترض على هذا جمعا
الامام الغزالي بان اسم الرقبة يطلق على المعيبة كاطلاقه على السليمة
ولو كان اسم الرقبة للمعيبة مجازا لكان تسميتنا آدميا مجازا وبانهم
اجازوا مقطوع اليد في التكفير ولم يجوزوا الاخرس وكيف يرجو
الخلاص من هذا الخبط ذو فهم الى هنا كلامه ويمكن ان يجاب عنه ليس
مراده من ذلك انها حقيقة في الكامل مجاز في القاصر بل هي حقيقة

فيهما

فيهما الا انها تتناول الكامل مقتصرا عليه من جهة ان المطلق ينصرف
الى الكامل مجازا وعن الثاني ان فائت جنس المنفعة وهو البطش
معدوم من وجه فيتناوله المطلق ومقطوع اليد ليس بفائت جنس
المنفعة لوجود احديهما حتى لو قطعتا لا يجوز بخلاف الاخرس فانه فائت
جنس المنفعة وهو التكلم فلا يندرج تحت المطلق واذا وصفت
النكرة في موضع الاثبات بصفة عامة تعم فان قلت مقتضى الوصف
التخصيص والتقييد سواء كان في النفي او الاثبات فان قولك رايت
رجلا عالما اخص من رايت رجلا فكيف عممت بالصفة قلت المراد
العموم في الجملة وذلك لا ينافي الخصوص بوجه ما فالنكرة الموصوفة
خاصة بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون في ذلك القيد عامة في افراد
ما يوجد فيه ذلك القيد وعموم الصفة اوجب اتصاف كل فرد من افراد
نوع الموصوف به من غير ان يختص بواحد فان قلت لم جعل الموصوف
عاما بعموم الصفة ولم يجعل الصفة خاصة بخصوص الموصوف فكان
هذا اولى لان الموصوف اصل والصفة تابعة قلنا الموصوف خاص
لكنه قابل للعموم بقرينة وهو محتمل له والصفة محكمة في كونها عامة
فحمل المحتمل على المحكم اولى ذكر في شرح المغني للهندي ان عموم النكرة
الموصوفة بصفة عامة على سبيل البدل دون الشمول الى هنا كلامه
وفيه نظر لان عموم البدل في النكرة حاصل قبل الاتصاف بها فلو كانت
بعده كذلك لكان الوصف لغوا ولكنه عام بالاتفاق كقوله والله لا اكلم

ولقائل ان يقول الكلام في [illegible]
عموم [illegible] النكرة
عامة بصفة عامة فيه
[illegible]

احداً الا رجلاً كوفياً فله ان يتكلم بجميع رجال الكوفة ولو قال الا رجلاً
بدون الصفة فله ان يتكلم بواحد سواء كان من الكوفة او غيرها حتى لو
تكلم باثنين يحنث والله لا اقربكما الا يوماً اقربكما فيه فانه لم يصر
مولياً لان المستثنى يوم وقع فيه القربان فيمكنه القربان في كل يوم
ولو قال الا يوماً بدون الصفة يصير مولياً بعد القربان مرة واحدة بعد
غروب الشمس من ذلك اليوم قيّده بالصفة لكونها عامة لانها لو كانت
ونوى معيناً خاصة كما اذا قال والله لا اضرب الا رجلاً كذبني لا يعم واعلم ان هذا الاصل
اكثري الوقوع بحسب اقتضاء المقام والا فالنكرة قد تعم بدون الصفة
كما في قولنا تمرة خير من كثيرة وقد تخص بالصفة كما اذا قال والله لا
تزوجت امرأة كوفية برّ بتزوج امرأة واحدة ومثل لقيت رجلاً
عالماً فقيل هذا الحكم مختص بالاستثناء من النفي وبكلمة اي دون ما عداهما
وجه عمومها بعموم وصفها ان النكرة اذا كانت موصوفة في الاستثناء يكون
بصفة النوع واذا كانت غير موصوفة في الاستثناء يكون باسمه فيتناول
واحداً ولهذا اي ولكون النكرة تعم بالصفة العامة قال علماؤنا اذا قال اي
عبيدي ضربك فهو حر فضربوه معاً او متفرقين انهم يعتقون عليه وان
قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضرب المخاطب الجميع مترتبين
عتق الاول لعدم المزاحم او دفعة عتق واحد منهم وخير المولى في
تعيينه المراد من النكرة هنا ما فيه نوع ابهام اعم من النكرة الصناعية
ومن المعرفة الغير المعينة كقولهم المرأة التي اتزوجها طالق وجه الفرج

الى ان اياً وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف
لان الوصف انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي يتناولها اي و
هذا الفرق مشكل لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في
الصورتين لان الجملة صلة او فعل شرط لاتفاق النحاة ان اياً هنا
موصولة او شرطية وان اريد به الوصف من جهة المعنى فهو موصوفة في
الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت في
الثانية بالمضروبية له والقول بان الاول وصف والثاني قطع عن
الوصف تحكم غير محكم الا يرى ان يوماً فيما اذا قال والله لا اقربكما الا
يوماً اقربكما فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم دون يوم
اجاب عنه صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم با
بالمضروب لامتناع قيام الوصف بشخصين والمفعول به فضلة يثبت
ضرورة فيقدر بقدرها فلا يظهر اثره بالتعميم بخلاف المفعول فيه فانه
صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم
ولقائل ان يقول الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار
وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار وصف له ولا امتناع في
قيام الاضافيات بالمضافين والمتعدي يحتاج الى المفعول في التعقل
والوجود والى المفعول فيه في الوجود فقط واتصاله بالاول اشد والفاعل
ايضاً ضروري فينبغي ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة في الكلام
لا ينافي الضرورة بل يؤكدها ويمكن ان يقال في الفرق ان ثبوت هذا العموم

ليس بوضعي بل مستفاد من خارج وفي الصورة الاولى لما علق عتق كل
على ضربه توفر الداعي لان الطبيعة مجبولة على الخلاص عن الرقية فاعتبر
العموم وفي الصورة الثانية لما علق العتق بضرب المخاطب والانسان
قلما يسعى في اذهاب مال الغير على العموم بل يبقى واحدا لحاجته الاصلية
الى ذلك والانسان مجبول على الامساك لانه اصله التراب وفيه
يبس وقبض والله اعلم وكذا اي كالوصف العام في افادة العموم اذا
دخلت لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد اوجب العموم
اي عموم الجنس وهو مختار صاحب التقويم وفخر الاسلام فيحتمل الكل والادنى
بطريق الحقيقة لوجود الحقيقة فيهما لكنه عند الاطلاق ينصرف الى
لتيقنه ويحتمل الكل بدليله فاذا حلف لا يتزوج النساء حنث بتزوج
امرأة اعترض عليه بانه يلزم ان لا يصح الاستثناء من الرجال واللازم
منتف اجماعا وبانه كلهم في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم يلزم ان يكون

لصحة الاستثناء اما الملازمة فلعدم بيان الملازمة ان الاستثناء لا يكون الا من متعدد

بيان تغيير لاحد المحتملين وقد اجمعت الائمة انه تاكيد وبان المعرف
باللام ان كان عاما ينبغي ان يتناول الكل عند الاطلاق محتملا لما
دونه كما هو موجب سائر الفاظ العموم وان لم يكن عاما لا يصح عده
من دلائل العموم قال الشيخ عبد العزيز لم يتضح لي سر نصرة المسئلة وختار
قول جمهور الاصوليين وعامة اهل اللغة وهو انها تفيد عموم الاستغراق
سواء كانت داخلة على المفرد او الجمع لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام
دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله

على تعريف الجنس والفائدة الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس
فتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا
او ذهنا تحمل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض
متيقن واذا لم يحتمل العهد فالاستغراق متعين ولهذا حمل اللام في قوله تعالى
السارق والسارقة وقوله تعالى ان الانسان لفي خسر على الاستغراق بالاجماع
الا ان تدل القرينة على ان اللام لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان
ناطق او على ان البعض مراد كما في قوله لا اتزوج النساء لان الحال تدل
على ان تزوج نساء العالم غير ممكن فصرف الى الاقل المتيقن حتى يسقط
اعتبار الجمعية اذا دخلت اللام على الجمع عملا بالدليلين يعني لو بقي الجمع
على جمعيته يبطل معنى التعريف بالكلية ولا عهد في اقسام الجموع
ليحمل اللام عليه ولا يمكن حمله على تعريف الماهية لان الجمع وضع للافراد
لا للماهية فيحمل على الجنس مجازا لان اللام للتعريف والمحلى بلام
الجنس نكرة في المعنى كقوله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا فاذا حمل على الجنس
لم يبطل معنى الجمعية بالكلية اذ في الجنس معنى الجمع من وجه وان لم
يكن مقصودا لان كل جنس له افراد خارجا او ذهنا وكان اعتبار
الجنس اولى لان فيه جمعا بين المعنيين فيحنث بتزوج امرأة اذا
حلف لا يتزوج النساء فان قلت لم لم يجعل اللام لاستغراق الجموع
قلت لو حمل عليه لكان اقل افراده ثلثا فلا يتناول الواحد والاثنين
وليس كذلك لان عدم الحل في قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد الحيض

بالجمع بل يتناول الواحد فعلم ان عمومه عموم الجنس والنكرة اذا اعيدت
لما ذكر النكرة وافادتها العموم اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت
معرفة كانت الثانية عين الاولى كقوله تع انا ارسلنا الى فرعون
رسولا فعصى فرعون الرسول واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير
الاولى لانها لو انصرفت الى الاولى لتعينت نوع تعيين فلا يبقى نكرة
والغرض خلافه كاليسرين في قوله تع فان مع العسر يسرا ان مع
العسر يسرا والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى
كالعسرين فيه وهو معنى قول ابن عباس رضه لن يغلب عسر يسرين
قال فخر الاسلام في جعل الآية من هذا القبيل نظر لانها لا تحتمل بهذا المعنى
كما لا يحتمل قولنا ان مع الفارس رمحا ان مع الفارس رمحا ان يكون
معه رمحان بل هذا من باب التاكيد فان قلت اذا حمل على التاكيد فما
وجه قول ابن عباس رح قلت كانه قصد باليسرين ما في قوله يسرا من معنى
التفخيم فيتاول بيسر الدارين وذلك يسران في الحقيقة واذا اعيدت
نكرة كانت الثانية غير الاولى لما ذكرنا انها لو كانت عين الاولى لتعينت
نوع تعين فلا يبقى نكرة والغرض خلافه اعلم ان هذا هو الاصل عند الاطلاق
وخلو المقام عن القراين والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله
تع وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين
وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تع
من قبلنا وقد تعاد المعرفة مع المغايرة كقوله تع وانزلنا اليك الكتاب
مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد يعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة

كقوله

كقوله انما الهكم اله واحد وما ينتهي اليه الخصوص اي المقدار الذي يصح
انتهاء التخصيص اليه نوعان احدهما الواحد فيما هو فرد بصيغته اي ذلك
في العام الذي يطلق على الواحد وما فوقه كالطائفة ومن وما واسم الجنس
المعرف باللام او ملحق به اي فيما هو ملحق بالعام الذي صيغته فرد كالمراة
والنساء والرجال وغيرهما من الجموع المعرفة باللام الملحقة باسم الجنس
المفرد والثلثة اي النوع الثاني الثلثة فيما اذا كان جمعا اي ذلك
في العام الذي يكون جمعا صيغة ومعنى كرجال وعبيد او معنى لا صيغة
كقوم ورهط فانه يجوز تخصيصه الى ان يبقى الثلثة لان ادنى الجمع ثلاثة
باجماع اهل اللغة لانهم اجمعوا على ان الالفاظ ثلثة اقسام آحاد و
مثنى وجمع ولكل واحد صيغة على حدة وقال بعض اصحاب الشافعي و
مالك رحمهما الله اقل الجمع اثنان كقوله تع هذان خصمان اختصموا
جوابه ان يقال المراد طائفتان خصمان وقوله صلعم الاثنان وما فوقه
جماعة محمول على المواريث هذا جواب عن تمسكهم بهذا الحديث لكن
للبنتين الثلثين كما للبنات ثبت هذا الحكم بقوله تع فان كانتا اثنتين
فلهما الثلثان وثبت بدلالة قوله تع فان كن نساء فوق اثنتين
فلهن ثلثا ما ترك الآية ان ليس لما فوق الاختين اكثر من الثلثين
فعرفنا ان للاختين حكم الجمع في الاخوات ولما كان للاختين الثلثان
مع ان قرابتهما قرابة مجاورة فلان يكون للبنتين الثلثان مع ان
قرابتهما قرابة جزئية كان اولى والوصايا كما اذا اوصى ثلثا لاخوة زيد وكان

لا خوان فهو لهما بالاجماع لان الارث فرض والوصية نافلة وهما بعد الموت و
كانت الوصية تبعا للارث كما ان النوافل تبع للفرايض او على سنية تقدم الامام
لان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلث لاحراز فضيلة الجماعة
وانما حمل على ما ذكر لان النبي صلعم مبعوث لتبليغ الاحكام لا لبيان اللغات
والتقدم سنة كون المصلين جماعة لا سنة كون المقتدين جماعة بخلاف
الجمعة حيث شرطنا لصحة ادائها ثلثة سوى الامام بدليل قوله تع فاسعوا
الى ذكر الله فلا بد من الذاكر وهو الخطيب وثلثة سواه بقوله فاسعوا
واما المشترك اى المشترك فيه لان المفهومات مشتركة والصيغة مشتركة
فيها فما يتناول افرادا اراد منها فردين فصاعدا ليتناول القرء فانه مشترك
بين المعنيين مختلفة الحدود احترز بها عن العام على سبيل البدل احترز به عن
الشئ فانه يتناول افرادا مختلفة الحقيقة لكن على سبيل الشمول من
حيث انها مشتركة في معنى الشيئية وهو الثابت في الخارج وله اعتباران
اعتبار من حيث الموجودية واعتبار من حيث اختلاف الافراد فبالاعتبار
الاول مشترك معنوي وهو مختار فخر الاسلام وبالاعتبار الثاني
مشترك لفظي كالقرء وهو مختار صاحب التقويم وكذا اللون والحيوان
فعلى هذا يلزم ان يكون المراد من قوله في العام متفقة الحدود احد
الامرين اما ان يتناول اللفظ افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد متفقة
الحقائق او يتناول افرادا باعتبار معنى ولكن الافراد مختلفة الحقائق
كالقرء بضم القاف وفتحها الموضوع للحيض والطهر وحكمه التوقف فيه اى

في المشـ

في المشترك من غير اعتقاد حكم معلوم حتى يقوم دليل مرجح لاحدهما
بشرط التامل ليترجح بعض وجوهه للعمل به اى بالمشترك كما
تأمل علماؤنا في لفظ القرء فوجدوه دالا على الجمع كما يقال قرأت
الشئ اى جمعته وعلى الانتقال ايضا كما يقال قرأ النجم اذا
انتقل النجم وكلاهما موجودان في الحيض لانه هو الدم المجتمع في الرحم
ومنتقل من الطهر الى الحيض لانه الاصل والحيض عارض كذا قاله
الشراح ولقايل ان يقول بهذا الاستدلال انما يستقيم اذا كان القرء
بمعنى المفعول اى بمعنى المجتمع اما اذا كان بمعنى الفاعل هو الجامع فالامر
على العكس لان زمان الطهر هو الجامع للدم فكان الطهر احق به
وكذا الانتقال كما يكون من الطهر الى الحيض يكون من الحيض الى الطهر
لا يقال الطهر اول المنتقل عنه فكان اولى بهذا الاسم لان المراد بالطهر
الطهر الشرعي وهو لا يكون اول المنتقل عنه لتوقفه على الحيض
فان قلت اذا ثبت الرجحان من حيث اصل التركيب لا يكون
مشتركا لان المشترك ما لا يكون رجحان لاحد معنييه على الآخر لغة قلت
القرء ههنا اسم جامد ليس بمصدر ولا صفة لانه اسم للدم او الطهر
واعتبار كونه في الاصل مصدرا او مستعملا في اي معنى انما يكون
بالتامل وهو لا يمنع كون المشترك متساوي الدلالة والاولى ان
يستدل على كون القرء للحيض بقوله تع واللائي يئسن من المحيض
لانه يفرض عند ذكر الخلف اليأس عن الحيض دون الطهر فعلم

ان المراد في الاصل هو الحيض ولا عموم له اي للمشترك عندنا يعني
لا يستعمل المشترك في اكثر من معنى واحد وقال الشافعي رح يجوز
ان يراد من المشترك كلا معنييه عند التجرد عن القراين ولا يحمل
على احدهما الا بقرينة والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم
مختلف الحقيقة ومحل النزاع ارادة كل واحد من معنييه على ان يكون
مرادا ومناطا للحكم واما ارادة كليهما فغير جائز اتفاقا والفرق
بينهما ان في اعتبار معية يصير كل واحد من معنييه جزء المعنى وفي
عدم اعتبارها يصير كل واحد كانه هو المعنى بتمامه مثاله قوله تع
فجزاء مثل ما قتل من النعم فان المثل مشترك بين المثل صورة
وبين المثل معنى وهو القيمة فرجح محمد والشافعي رح المثل صورة
لانه ابعد عن المخالفة التي هي ضد المماثلة وابو ح وابو يوسف
رح رجحا المثل معنى لانه مراد فيما لا مثل له صورة بالاجماع فلو
اريد المثل صورة يلزم تعميم المشترك وهذا انما يلزم محمدا لان
الشافعي يلتزمه متمسكا بقوله تع ان الله وملائكته يصلون
على النبي صلعم والصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار
فتعين ارادة المعنيين جوابه منع كون الصلوة مشتركة بين
الرحمة والاستغفار لانه لم يثبت عن اهل اللغة بل حقيقة في
الدعاء وههنا لم يمكن ان يحمل على الدعاء فحمل على العناية لشان
النبي صلعم اظهارا لشرفه مجازا اطلاقا للملزوم على اللازم لان

الاستغفار والرحمة يستلزمان الاعتناء وما قاله قوام الدين
الاتقاني في شرح المنار بان تقدير الآية ان الله يصلي وملائكته
يصلون فلا يعم المشترك ففاسد لانه حذف بلا دليل اذ
يصلون لا يصلح ان يكون دليلا على يصلي لانه ليس بمعنى يصلون
ولهذا لا يقال زيد يضرب وعمرو يضرب اذا كان المراد من احدهما
الضرب في الارض اي السفر ومن الآخر استعمال آلة الضرب ولنا
ان المشترك اما ان يستعمل في المجموع بطريق الحقيقة او بطريق المجاز
والاول غير جائز لانه غير موضوع للمجموع باتفاق ائمة اللغة
وكذا الثاني اذ لا علاقة بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين
قال صاحب التنقيح لانه يلزم ان يكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي
وهو كل واحد منهما والمعنى المجازي وهو المجموع فان قلت
معنى عموم المشترك ان كل واحد من المعنيين مراد وموضوع له
لا انه جزء من المجموع فلا مجاز فيه قلت الوضع تخصيص اللفظ
بالمعنى بحيث لا يراد به غيره عند الاستعمال فباعتبار وضعه
لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة وباعتبار وضعه للآخر يوجب
عدم ارادته فيلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة
وهو باطل فلا بد ان يكون بين المعنيين علاقة ويراد احدهما
على انه نفس الموضوع له والآخر مما يناسبه فيكون جمعا بين
الحقيقة والمجاز ولقائل ان يقول الجمع بين الحقيقة والمجاز

جائز عند القائلين بعموم المشترك فلا يكون حجةً عليهم ويقول
كل واحد من المعنيين موضوع له من غير اشتراط انفرادٍ واجتماعٍ
يستعمل تارةً في هذا المعنى من غير استعمالٍ في الآخر وتارةً مع
استعماله فيه والمعنى المستعمل في الحالين نفس الموضوع له فيكون
حقيقة ونقول معنى تخصيص اللفظ بالمعنى جعل اللفظ منفرداً
لذلك المعنى من بين الالفاظ كما يقال اياك نعبد معناه نخصك
بالعبادة فلا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى **واما المأول**
فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي اعترض عليه
بان تقييد حد المأول بقوله من المشترك وبقوله بغالب الرأي
ليس بصحيح لانهما ليسا بلازمين للمأول لوجوده بدونهما فان الخفي
والمشكل والمجمل اذا زال الخفاء عنها بدليل ظنيٍ كخبر الواحد و
القياس يسمى مأولاً وكذا الظاهر والنص اذا حملا على بعض و
جوههما يصيران مأولين بلا خلاف مع ان القيدين منتفيان
واجيب عنه بان المراد من المشترك اللغوي وهو ما فيه خفاء وفي قوله
بغالب الرأي ما يوجب الظن اعم من ان يكون رأياً او خبر الواحد في
يدخل جميع اقسامه فيه ولقائل ان يقول المراد من المشترك الاصطلاحي
لان المعرفة اذا اعيدت معرفةً كانت الثانية عين الاولى فيكون
التعريف لنوع من المأول والمأول من المشترك لا لمطلق المأول
لانه في بيان اقسام النظم صيغةً ولغةً وما عدا المأول من المشترك
ليس

ليس منها لانه يتغير دلالته الوضعية بالتأويل فان قوله صلى الله ع م
للمستحاضة تتوضأ لكل صلوة يدل بالوضع على وجوب الوضوء لكل
صلوة وبالتأويل والحمل على الوقت تغيرت تلك الدلالة فلا يكون
بعد التأويل من اقسام النظم بخلاف المأول من المشترك فان القرء
بعد ان ترجح ارادة الحيض منه يكون دالاً على الحيض بالوضع كما
كان قبله فان قلت في المأول تبيين المراد بالرأي وكيف يدخل في
اقسام النظم قلت اثر الرأي في اظهار المراد من المشترك وبعد
ذلك يضاف الحكم الى النص المشترك لا الى الرأي اعلم ان ترجح
بعض وجوه المشترك قد يكون بالتأويل في صيغته كالقرء وجدناه
دالاً على معنى الجمع فحملناه على الحيض وقد يكون بالنظر الى سباقه فانا اذا
نظرنا الى لفظة ثلثة فوجدناها دالاً على عددٍ معلوم حملناه على الحيض
لئلا ينتقص عنها كما قررناه فيما سبق وقد يكون بالنظر الى سياقه
وهو آخر الكلام كقوله تع اخلنا دار المقامة وقوله تع احل لكم ليلة
الصيام الرفث فالاول من الحلول بدليل دار المقامة والثاني من الحل
بدليل الرفث فان قلت في المأول لا بد من اعتبار شيءٍ آخر غير الوضع
وهو النظم وهو ما يكون دلالته على المعنى بالوضع من غير نظر الى امرٍ آخر
قلت لا نم فان وجوه النظم اي طرقه اعم من ان يكون باعتباره ونفسه
او بالنظر الى غيره وحكمه العمل به اي حكم المأول وجوب العمل به على احتمال
الغلط والسهو كمن وجد ماءً فغلب على ظنه طهارته يلزمه التوضؤ به

على احتمال الغلط حتى لو تبين بعد ذلك نجاسته لزمه اعادة الصلوة
لان التأويل ان ثبت بالرأي فلاحظ له في اصابة الحق حقيقة وان ثبت
بخبر الواحد فيكون الثابت به ظنيا لا قطعيا **واما الظاهر** فاسم لكلام
وفيه اشارة الى ان الظاهر من اقسام النظم لكنه متعلق بالمركبات
ظهر المراد به اراد بالظهور الظهور اللغوي وهو الوضوح لئلا يلزم تعريف
الشيء بنفسه على ان الظاهر علم فلا يكون المعنى ملتفتا اليه للسامع اذا
كان من اهل اللسان بصيغته اي بسماعها احترز به عن الخفي والمشكل
فان ظهور المراد منهما بعد السماع موقوف على الطلب والتأمل وعن النص
ايضا فان الظهور فيه بمعنى في المتكلم لا بنفس الصيغة كقوله تعالى احل الله
البيع وحرم الربوا فهو الظاهر في الاحلال والتحريم فان قلت كان ينبغي ان
يقول ويكون محتملا للتأويل والتخصيص حتى يخرج عنه المحكم قلت لم
يذكره اكتفاء بذكره في تعريف المحكم وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه
على سبيل الظن عند البعض لانه يحتمل المجاز وعلى سبيل القطع عند
عامة المتأخرين اذ لا اعتبار لاحتمال غير ناشئ من دليل حتى صح اثبات
الحدود والكفارات بالظاهر **واما النص** فما ازداد وضوحا على الظاهر
بمعنى يفهم معنى لم يفهم من الظاهر بمعنى من المتكلم اي بان يكون المعنى الزائد
غرض المتكلم والكلام مسوقا له بقرينة لا في نفس الصيغة حتى لا يكون في
اللفظ ما دل عليه وضعا مثاله قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى
وثلث ورباع فهم منه اباحة النكاح وبيان عدد والكلام سيق للمعنى

الثاني يدل عليه سياق الآية وهو قوله تعالى فان خفتم الا تعدلوا فواحدة
الآية فالآية ظاهرة في الاباحة نص في العدد اعلم ان الشراح ذكروا
ان السوق شرط في النص وعدمه شرط في الظاهر وقالوا في الفرق
بينهما لو قيل رأيت فلانا حين جاءني القوم كان قوله جاءني ظاهرا
لكون مجيء القوم غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاءني القوم كان
نصا لكونه مقصودا قال صاحب الكشف هذا الكلام حسن لكنه مخالف
لعامة كتب الاصول لانهم ما فرقوا في امثلة الظاهر بين السوق وغيره
ولو كان عدم السوق شرطا في الظاهر لما غفل عنه الكل عادة ولقيدوا
في حده هذا القيد وقال ايضا ليس ازدياد النص على الظاهر بمجرد
السوق كما ظنوا بل المراد بازدياد وضوحه ان يفهم منه معنى لم يفهم
من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه سباقا او سياقا ايهما كان
ولقائل ان يقول قوله بمعنى من المتكلم اعم من كونه قرينة نطقية او سوقا
للكلام او غيره ولا دلالة للعام على الخاص وايضا لو كان ازدياد و
ضوحه بانضمام قرينة نطقية تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى
لم يكن محتملا للتأويل بل هو في حيز المجاز لتعين المراد ولا نم انه غفل عنه
الكل فان فخر الاسلام وصاحب المنتخب قالا في الآية المذكورة نص
في بيان العدد لانه سيق الكلام وهذا يقتضي ان يكون عدم السوق
شرطا في الظاهر والا لما صح تعليلهما وانما لم يذكروا عدم السوق في
الظاهر اعتمادا على كونه مفهوما من تعريف النص وحكمه وجوب العمل

بما وضح على احتمال تأويل وهو حمل الكلام على غير الظاهر وهو ان ذلك
التأويل في حيز المجاز وانما قال في حيز المجاز اشارة الى عدم الانحصار
في المجاز بل قد يكون بطريق التخصيص وغيره والى ان هذا الاحتمال لا
يخرج النص عن كونه قطعيا كما ان احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجها عن
كونها قطعية وانما ذكر الاحتمال المذكور في النص دون الظاهر لان النص
لما احتمل ذلك وهو اوضح من الظاهر فلان يحتمل الظاهر اولى **واما المفسر**
فما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل
والتخصيص سواء كان ذلك المعنى في النص بان يكون مجملا فلحقه البيان
القاطع وهو المسمى ببيان التفسير او غيره بان يكون عاما فلحقه ما
انسد اليه باب التخصيص وهو المسمى ببيان التقرير كقوله تعالى فسجد
الملائكة كلهم اجمعون فانه ظاهر في سجود الملائكة ولكنه يحتمل التخصيص
وارادة البعض فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال فصار نصا فان قلت
اذا لم يحتمل التخصيص فكيف يجوز الاستثناء بقوله الا ابليس قلت
الاستثناء انما يفيد التخصيص لو كان متصلا واستثناء ابليس منقطع
لانه جني ولكنه يحتمل التأويل وهو الحمل على التفريق فبقوله اجمعون
انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا كذا قيل ولقائل ان يقول سوق
الكلام لبيان سجودهم فصار نصا في ذلك لا ظاهرا وحكمه وجوب العمل به
قطعا لكنه على احتمال النسخ فان قلت فسجد خبر لا يحتمل النسخ لانه يفضي
الى الكذب والغلط فلا يكون مفسرا قلت المفسر يحتمل النسخ من

حيث

من حيث هو مفسر وعدم احتمال النسخ انما نشأ من حيث هو خبر لا
من حيث انه مفسر فلا يضرنا في التمثيل كذا قيل وفيه نظر اعلم ان
ظهور المراد على مراتب ظهور مع احتمال الغير احتمالا بعيدا وظهور
مع احتمال لا ابعد وظهور لا احتمال للغير اصلا فالظاهر في المرتبة الاولى
والنص في المرتبة الثانية والمفسر في المرتبة الثالثة ولا مرتبة فوقها
في الظهور والمحكم في هذه المرتبة الا انه اقوى من المفسر من حيث لا يقبل
النسخ والتبديل كما لا يقبل التخصيص والتأويل **واما المحكم** فما احكم
المراد به عن احتمال النسخ والتبديل ضمن الحكم معنى امتنع فاستعمل
بعن ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون قطعيا لمعنى في ذاته كالآيات الدالة
على وجود الصانع وصفاته ويسمى محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي
بموت النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى محكما لغيره وحكمه وجوب العمل به من
غير احتمال لما فرغ عن بيان كل واحد من هذه الاقسام بين نظير كل واحد
فقال كقوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال للظاهر والنص فانه
ظاهر في الاحلال والتحريم نص في بيان التفرقة بين البيع والربوا لان
الكفار كانوا يدعون حل الربوا ويقولون انما البيع مثل الربوا فرد الله
تعالى ذلك وقال احل الله البيع وحرم الربوا فبينهما فرق فسجد الملائكة
كلهم اجمعون مثال للمفسر ان الله بكل شيء عليم نظير للمحكم ويظهر
يعني كل من هذه الاربع موجب للحكم قطعا لكنه يظهر التفاوت عند التعارض
ليصير الادنى متروكا بالاعلى يعني ليصير الظاهر متروكا عند معارضة النص

ويكون النص راجحا وكلاهما متروكين عند معارضتهما للمفسر والمفسر
متروك عند معارضة المحكم فان قلت التعارض انما يكون عند تساوي
الحجتين المتقابلتين في القوة فعند رجحان احدهما كيف يتحقق التعارض
قلت التعارض الموجب للتساقط يكون كذلك لا مطلق التعارض فانه
عبارة عن تقابل الحجتين بان يقتضي احدهما خلاف ما يقتضيه الآخر
سواء كانتا متساويتين اولا مثال التعارض بين الظاهر والنص كقوله تع
واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تع فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث
ورباع فالاول ظاهر في اباحة النكاح وهذا يقتضي حل الخامسة والثاني
نص في بيان العدد وهذا يقتضي حرمة الخامسة فلما تعارضا رجح النص
لقوته فان قلت معنى مثنى اثنان اثنان وثلث ثلثة ثلثة فلم
اختار لفظ مثنى وثلث ولم يقل اثنين وثلثة ولا يجوز للحر الا اثنتان
او ثلث او اربع فلم ذكر بالواو ولم يذكر باو والواو يقتضي ان يكون
له ولاية الجمع بين هذه المذكورات وليس كذلك قلت الخطاب
للجميع والمفهوم من هذا التركيب ان يكون لكل واحد ولاية الجمع بين
ثنتين او ثلث او اربع كما يقال اقتسموا هذه الدراهم ثنتين ثنتين
او ثلثة ثلثة والمفهوم منه ان ياخذ كل واحد درهمين او ثلثة ولو قال
درهمين لم يفهم هذا المعنى مثنى نصب على الحال يعني فانكحوا الطيبات لكم
معدودات بهذا العدد والجواب عن الثاني انه لو ذكر او لكان مفهومه ان
يقتصر كل واحد من الناكحين على احد هذه الاعداد والمراد له ان ينكح

شنتين

ثنتين ان شاء وثلاثا ان شاء واربعا ان شاء بدون التجاوز
عنها وهذا المراد لا يفهم الا بالواو وما قاله المحشي في شرحه من ان الواو
في مثنى وثلاث ورباع بمعنى او فبعيد عن التحقيق لما سمعت من
فائدة ذكر الواو ومثال التعارض بين النص والمفسر قوله صلى الله
عليه وسلم المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص مفيد لايجاب الوضوء
لكل صلوة وسوق الكلام له لكنه يحتمل التاويل بان يراد من الصلوة
وقتها كما يقال آتيك لصلوة الفجر اي لوقتها وقوله صلعم المستحاضة
تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر لانه لا يحتمل التاويل فتعارضنا فرجح
المفسر على النص حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة الى شهر انه متعة
لا نكاح هذا مثال لتعارضهما من المسائل لان قوله تزوجت نص
للنكاح ولكن احتمال المتعة قائم وقوله الى شهر مفسر في المتعة اذ النكاح
لا يقبل التوقيت فيرجح المفسر وللقائل ان يقول في التعارض بينهما نظر
لانه يقتضي كلامين مستقلين وههنا ليس كذلك بل معناه انه دائر بين
ان يكون نكاحا ومتعة فيرجح كونه متعة قال بعض الشراح مثال التعارض
بين المفسر والمحكم ما وجد في النصوص ويمكن ان يمثل ذلك بقوله تعالى
اقيموا الصلوة فانه ظاهر في معناه بالنظر الى عارف اللسان من غير تأمل
نص من حيث ان الغرض من سوق الكلام ايجاب الصلوة مفسر من حيث
انها كانت مجملة فسرها النبي صلى الله عم بقوله وفعله ثم هو كانت
تحتمل ان لا يتكرر وجوبها لان الامر لا يقتضي التكرار وقوله تعالى ان الصلوة

كانت على المؤمنين كتابا موقوتا يقتضي التكرار وهذه محكمة في التوقيت

ترجحت على تلك **واما الخفي** اعلم ان هذه الاقسام اضداد تقابل

الاقسام المذكورة فالخفي ضد الظاهر والمشكل ضد النص والمجمل

ضد المفسر والمتشابه ضد المحكم والغرض من ذكر هذه الاقسام توضيح

الاقسام المذكورة ولهذا قال فيما سبق القسم الثاني في وجوه

البيان وهي اربعة ولم يقل ثمانية فما خفي مراده بعارض يعني صيغة

الكلام تكون ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعها اللغوي لكنه خفي

لسبب عارض نذكره ان شاء الله تعالى غير الصيغة بالجر لا يصلح ان يكون

صفة لعارض لانه احترز به عن المشكل والمجمل والمتشابه فيفهم منه

ان الخفاء في هذه الثلثة بعارض هو الصيغة وهو فاسد بل هو

بدل من قوله بعارض اي بسبب غير الصيغة وعبارة شمس الائمة و

هي ما خفي مراده بعارض في غير الصيغة اظهر ومعنى الاحتراز فيها

ابين وهو ان الخفاء في هذه الثلثة لعارض في الصيغة وهو دقة

المعاني او الاستعارة البديعة في المشكل او ازدحام المعاني وتواردها على

لفظ من غير رجحان في المجمل وكذلك المتشابه ونظير الخفي المختفي في

المدينة بنوع حيلة عارضة من غير تغيير زي وهيئة لا ينال الا بالطلب

ليس هذا من تتمة الحد بل هو علامة للخفي وتاكيد للخفاء اذ لولا الخفاء

لما احتيج الى الطلب قيل الظاهر والخفي وجوديان متعاقبان على موضوع

واحد وبينهما غاية الخلاف فيكون التضاد بينهما حقيقيا وفيه نظر

لان اجتماع الضدين على موضوع واحد محال وههنا قد اجتمعا فان لفظ

السارق ظاهر فيما وضع له خفي في حق الطرار والنباش كما سنبين و

قيل بينهما تضايف لان الظهور لا يعقل الا بالنسبة الى الخفاء وكذا

عكسه **وحكمه** اي حكم الخفي **النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية** اي لزيادة

المعنى فيه **او لنقصان فيظهر** بالنصب عطفا على ليعلم **المراد به كآية السرقة**

وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما **السرقة** اخذ مال

معتبر شرعا من حرز اجنبي لا شبهة فيه خفية وهو قاصد للحفظ في نومه

او غيبة احترزنا بالقيد الاول عما دون نصاب السرقة **وبالقيد**

الثاني عن الاخذ من غير حرز **وبالقيد الثالث** عن ذي الرحم المحرم **وبالرابع**

عما يكون فيه شبهة كمال فيه الشركة للسارق **وبالخامس** عن الانتهاب

والغصب **وبالسادس** عن النبش **وبالسابع** عن الطر **فانها آية خفية**

في حق الطرار الطر اخذ مال الغير وهو يقظان حاضر قاصد لحفظه بضرب

غفلة منه **والنباش** النبش اخذ كفن الميت بعد الدفن وهذا

يقتضي ان يكون فعل الطر والنبش غير فعل السرقة واختفى حكم السارق

في حقهما بعارض فيهما وهو اختصاصهما باسم آخر يعرفان به فطلبنا

فوجدنا معنى السرقة كاملا في الطر ناقصا في النبش فاثبتنا حكم السرقة

في الاول دون الثاني لان الحكم اذا ثبت في الادنى يثبت في الاعلى بالطريق

الاولى ونقصان فعل السرقة في النبش صار شبهة والحد يسقط بالشبهة

ولو كان القبر في بيت مقفل اختلف فيه المشايخ والاصح انه لا يقطع

سواء نبش الكفن فيه او سرق مالاً آخر لان موضع القبر في البيت مختل
صفة الحرزية فيه اعلم ان النباش يقطع عند ابي يوسف والشافعي
لقوله صلى الله عليه وسلم من نبش قطعناه ولنا ما روي ان النبي عليه السلام قال لا
قطع على المختفي وهو النباش بلغة اهل المدينة وما رويناه محمول على
السياسة توفيقاً بين الحديثين **واما المشكل** فهو الداخل اي الكلام
الذي دخل المراد منه في اشكاله بفتح الهمزة اي امثاله حذف بعض الكلام
ههنا وفي ساير اقسام البيان غير الظاهر اختصاراً لدلالة القرينة عليه
لانه هو المقسم وذكره في تعريف الظاهر يدل عليه وهذا التعريف
يقتضي ان يكون الكلام محتملاً لثلثة معانٍ وليس كذلك فيكون صيغة
الجمع مستعملة فيما فوق الواحد وفيه اشارة الى مأخذ اشتقاقه يقال
اشكل على كذا اي دخل في اشكاله بمعنى اشكل على السامع طريق الوصول الى
معناه لدقة المعنى في نفسه لا بعارض فكان خفاؤه فوق الذي كان
بعارض ثم الاشكال قد يكون لدقة في المعنى مثاله قوله تعالى ليلة القدر
خير من الف شهر لان ليلة القدر يوجد في كل اثني عشر شهراً فيؤدي
الى تفضيل الشيء على نفسه بثلاث وثمانين مرة فبعد التأمل عرف
ان المراد الف شهر ليس فيه ليلة القدر كذا قاله بعض الشراح ولقائل
ان يقول ان له مفهوماً واحداً محتملاً لصفتين متوالية وغير متوالية
فيكون مطلقاً اذ لا اشتباه في نفسه وانما الاشتباه بعارض فيكون
خفياً والاولى ان يمثل بقوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم كلمة انى مشترك

يجيء

يجيء بمعنى اين كقوله تعالى انى لك هذا اي من اين لك وهذا المعنى يقتضي
ان يحل اتيان دبر الزوجة وبمعنى كيف كقوله تعالى انى يحيي هذه الله
بعد موتها وهذا المعنى لا يقتضيه فاشكل امر الاتيان في دبرها فتأملنا فيه
فظهر انه بمعنى كيف بقرينة الحرث والدبر موضع الفرث لا موضع الحرث
هذا ما قاله الشراح ولقائل ان يقول على هذا يكون اني من قبيل المشترك
قبل التأمل وظهور المراد منه قبيل المأول او المفسر بعدهما فلا يكون قسماً
آخر وقد يكون الاشكال لاستعارة بديعة كقوله تعالى قوارير من فضة فانه
اشكل على السامع لان القارورة لا تكون من الفضة فبعد التأمل عرفنا
ان تلك الاواني لا تكون من الزجاج ولا من الفضة بل تكون في صفاء
الزجاج وبياض الفضة وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال
على الطلب وهو ان ينظر السامع اولاً في مفهومات اللفظ فيضبطها
والتأمل فيه الى ان تبين المراد كما تأملنا في معنى انى فوجدناه بمعنى كيف
اي كيف شئتم سواء كانت مضطجعة او قاعدة او على الجنب بعد ان
يكون المأتى واحداً ونظير المشكل غريب اختلط بساير الناس فيطلب
موضعه ويتأمل ليتميز عن اشكاله **واما المجمل** فما ازدحمت فيه
فيه المعاني اي توارد على اللفظ من غير رجحان لاحدها وذلك التوارد
قد يكون بالوضع كما في المشترك اذا انسد باب الترجيح وقد يكون
باعتبار ابهام المتكلم الكلام كالصلوة والزكوة وقد يكون باعتبار غرابة
اللفظ كالهلوع المذكور في قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعاً قبل التفسير

فان قلت قوله ازدحمت فيه المعاني زائد ويكفيه ان يقول ما اشتبه
المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة كما قال صاحب التقويم وغيره
قلت ذكره لبيان سبب الاشتباه ولا ضير فيه بعد فهم المعنى لانه تعريف
لفظي اعلم ان قيد المعاني اتفاقي لان ازدحام المعنيين كاف في المجمل فاشتبه
المراد به اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار من
المجمل ثم الطلب ثم التأمل كبيان النبي صلى الله عليه وسلم الربوا في الاشياء
الستة من غير قصر عليها فبقي فيما وراءها مجملا غير معلوم كما كان قبل
البيان الا انه لما احتمل ان يتوقف عليه بالتأمل في هذا البيان صار مشكلا
فيه وبعد الادراك والتأمل فيه والوقوف على المعنى صار مؤولا في الكل
هذا ما قالوا وللقائل ان يقول كلام المص لا يخلو عن اشتباه لان المراد من
الطلب والتأمل ان كان هو الطلب والتأمل في اللفظ لازالة الخفاء
فانما احتيج اليهما اذا لم يكن البيان شافيا كما في الربوا واما فيما هو
شاف فلا كما في الصلوة ولم يتعرض به وان اريد به طلب المعنى المؤثر
وبالتأمل التأمل في صلاحيته للتعدية فغير صحيح ايضا لانهما بهذا
المعنى لا يختصان بالمجمل بل يكونان في النص والمفسر ايضا قوله ازدحمت
جنس وقوله اشتبه فصل خرج به المشترك والخفي والمشكل لان المراد
يدرك في الخفي بمجرد الطلب وفي المشترك والمشكل بالتأمل بعد
الطلب ونظير المجمل الغريب الواقع في جملة من الناس لا يوقف عليه
الا بالاستفسار وللقائل ان يقول تعريف المجمل ليس بمانع لصدقه على

المتشا

المتشابه وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين
ببيان المجمل بيانا شافيا كالصلوة فانها في اللغة الدعاء وذلك غير
مراد وقد بينها النبي صلى الله عليه وسلم بقوله وفعله والزكوة وهي في اللغة
النماء وذلك غير مراد وقد بينها النبي صلى الله عليه وسلم هاتوا ربع عشر
اموالكم ولو ذكر المص في التمثيل الربوا مقدما على الصلوة والزكوة
لكان اولى واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه
فان قلت نحن في بيان اقسام ما يعرف به احكام الشرع ولا يعرف
بالمتشابه حكم لانقطاع رجاء معرفة معناه فكيف يستقيم ايراده
هنا قلت يثبت به ان لله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه وغيرهما
وان لم يعرف ما اريد منها ومعرفة هذا القدر ووجوب اعتقاده من احكام
الشرع وحكمه اعتقاد الحقية قبل الاصابة اي قبل يوم القيمة لانه
يصير معلوما ومنكشفا في الآخرة لانه انزال المتشابه للابتلاء ولا
ابتلاء في الآخرة قال فخر الاسلام هذا في حقنا لان المتشابهات كانت
معلومة للنبي صلعم اعلم ان انقطاع رجاء تبيينه مذهب عامة الصحابة
واهل السنة والوقف عندهم واجب على الله تع في قوله تع وما يعلم تأويله
الا الله بدليل قراءة ابن مسعود رضه ان تأويله الا عند الله ولا
يمكن عطف والراسخون عليه لانه مجرور لفظا ومحلا وبان الله تع ذم
من اتبع المتشابه ابتغاء تأويله كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة ومدح
الراسخون بقولهم كل من عند ربنا وقال اكثر المتأخرين وعامة المعتزلة
الراسخين لح

ان الراسخ في العلم يعلم تأويله والوقف غير واجب على الله لان الراسخ لو لم
يعلم تأويل المتشابه لم يكن لهم فضل على الجهال ولم يزل المفسرون الى يومنا
يفسرون المتشابه ولان انزال القرآن لانتفاع العباد فلو لم يعلمه غير الله تع
لطعن فيه الطاعنون فقيل لا اختلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لان من قال
بان الراسخ في العلم يعلم تأويله اراد به انه يعلم ظاهرا ومن قال انه لا يعلم اراد به
انه لا يعلمه حقيقة وانما ذلك الى الله تعالى وهذا كالمقطعات في اوائل السور
وهي الحروف التي يقطع في التكلم بعضها عن بعض كقوله تع ق ن الم هذا متشابه
في الاصل وقد يكون التشابه في الوصف كرؤية الله تعالى في الآخرة اعلم انا
ذكرنا فيما سبق من ان الظهور على مراتب فاعرف ان الخفاء ايضا على مراتب
المرتبة الاولى خفاء المراد لا لاجل الصيغة بل في بعض الموارد ثم خفاء المراد
من اللفظ بالدخول في اشكاله ثم يزداد الخفاء الى ان لا يدرك الا بالاستفسار
من المتكلم وهو المجمل ثم الى ان لا يدرك المراد وهو المتشابه **واما الحقيقة**
هذا هو القسم الثالث باعتبار اصل التقسيم وهو في وجوه استعمال ذلك
النظم فاسم لكل لفظ فيه اشارة الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ
لا المعاني وهو كالجنس يتناول المحدود وغيره وقوله اريد به ما وضع له
كالفصل يخرج به المهمل والمجاز وفيه اشارة الى ان الحقيقة والمجاز
متعلقان بارادة المتكلم فقبل الارادة بعد الوضع لا يسمى حقيقة ولا
مجازا والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة
فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي وان كان من

الشارع فوضع شرعي وان كان من قوم مخصوص فوضع عرفي خاص والا
٨١ فوضع عرفي عام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع
المذكورة ولقائل ان يقول لم قال اريد به ما وضع له ولم يقل استعمل
فيما وضع له ويلزمه ان يكون اللفظ في ابتداء الوضع حقيقة وليس
كذلك فان اراد بالارادة الاستعمال فهو بعيد وحكمها وجود ما وضع له
خاصا كان او عاما كقوله تع يا ايها الذين آمنوا اركعوا وقوله تع ولا تقربوا
الزنا وكل واحد من النصين خاص في المأمور به والمنهي عنه عام في المأمور
والمنهي **واما المجاز** فاسم لما اي لكل لفظ اريد به غير ما وضع له فان قلت التعريف
غير جامع لخروج المجاز بالزيادة كقوله تع ليس كمثله شيء فان الكاف زائد
والزائد لا معنى له قلت له معنى وهو تأكيد التشبيه وهو معنى غير
موضوع له لانه موضوع للتأسيس لمناسبة بينهما اي بين ما و
ضع له اللفظ وبين غيره الذي اريد به احترز به عما لا مناسبة بينهما
كاستعمال الارض في السماء لا يقال المناسبة بينهما هي التقابل فان
الارض ثقيل والسماء غير ثقيل لان ذلك غير مشهور وعن الهزل
ايضا لان ارادة عدم الدلالة على شيء وكونه لغوا ارادة وهو غير
موضوع له ولكنه ليس بمجاز لعدم المناسبة وما قيل في بعض الشروح
انه ليس باحتراز عن الهزل لعدم دخوله في التعريف ليس بقوي
لما ذكرنا من وجه دخوله فانه اريد به غير ما وضع له ولا مناسبة بينه وبين
ما وضع له فان قلت لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه

تستعمل فيما وضع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل
في غير الموضوع له في الجملة فانتقض التعريفان قلنا قيد الحيثية موجود
في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه يحذف من
اللفظ كثيرا لوضوحه والمراد بالحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث
انه موضوع له وبالمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير موضوع له
وح لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث
انه موضوع له اعلم ان لفظ الحقيقة والمجاز مجازان في معناهما اما لفظ
ولا في الاركان المخصوصة من حيث انه موضوع له صح
الحقيقة فلان معناه الثابتة ثم نقل منه الى اللفظ المذكور لكونه ثابتا
في معناه الوضعي واما المجاز فلان معناه الجواز وهو العبور وهو حقيقة
في الاجسام واللفظ عرض يمتنع عليه الانتقال من محل الى آخر وحكمه وجود
ما استعير له خاصا كقوله او لامستم النساء فان المراد منه الجماع وهو
الخاص او عاما كالصاع في حديث ابن عمر رضه كما سيجيء وقال الشافعي
رح لا عموم للمجاز لانه ضروري لان الاصل في الكلام الحقيقة وانما ثبت
المجاز لضرورة التوسعة في الكلام والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها
فلا يصار الى العموم فيه كما في المقتضي عندكم نسبة الى الشافعي وهو
منسوب الى بعض اصحابه وتخصيصه الصاع بالمطعوم مبني على ما
ثبت عنده من علية الطعم في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز وانا
نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة والا لما وجدت حقيقة
الا وان تكون عامة والامر بخلافه بل لدلالة زائدة على ذلك كالواو والنون

في مسل

في مسلمون والالف والتاء في مسلمات واللام فيما لا معهود فيه واذا وجد
ذلك في الحقيقة وجب القول بعمومه في المجاز ايضا وكيف يقال انه
ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله والله تع منزه عن الضرورة
فان قلت المقتضي ضروري عندكم ومع ذلك موجود في القران كقوله
تع فتحرير رقبة اي رقبة مملوكة قلت ذلك من قسم شبه الاستدلال
والضرورة الواقعة في المقتضي ترجع الى المستدل لا الى المتكلم بخلاف المجاز
فانه من قسم اللفظ ولو كان ضروريا لوقعت الضرورة في المتكلم و
اللازم منتف فينتفي الملزوم وبهذا ظهر ان استدلال الخصم ليس
بصحيح لان العموم من عوارض الالفاظ والمجاز ملفوظ فاذا وجد دليل
العموم فيه امكن القول بعمومه واما المقتضي فغير ملفوظ لغة لا حقيقة لا لحقيقة له
ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا وما ذكره الخصم انه ضروري باطل فانا
نجد القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل عنها الى المجاز لا للضرورة للفصيح له
ولهذا اي ولان العموم يجري في المجاز جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن
عمر رضه وهو قوله صلعم لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع
بالصاعين عاما فيما يحله اذ لا خلاف ان حقيقة الصاع ليست
بمرادة فان بيع نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع وانما المراد ما يحله
بطريق اطلاق اسم المحل على الحال ثم انه جنس محلى باللام فيستغرق
جميع ما يحله من المطعوم وغيره فان قلت سلمنا ان العموم انما هو بحسب
الوضع دون الاستعمال فالمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع

قلت المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها
والمجاز موضوع بالنوع والحقيقة لا تسقط عن المسمى اى لا يصح نفيه عما
وضع له بخلاف المجاز فان نفيه عنه صحيح كما يسمى الجد ابا ويصح ان يقال الجد
ليس باب ومتى امكن العمل بها اى بالحقيقة سقط المجاز لانه خلف عن
الحقيقة والخلف لا يعارض الاصل فيكون العقد في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان فكفارته لما ينعقد حقيقة اى يرتبط وهو ربط
اللفظ لايجاب حكم كربط لفظ القسم بالمقسم عليه لاثبات البر وربط
لفظ البيع بالشراء لاثبات الملك وهذا اقرب الى الحقيقة لان اصل
العقد عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض ثم استعير للالفاظ التي
عقد بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو
عزم القلب وكان الحمل على ربط اللفظ اولى لانه اقرب الى الحقيقة
بدرجة وهذا انما يوجد فيما يتصور فيها البر وهو اليمين المنعقدة
في المستقبل وفي الغموس لم يتصور ذلك فلا تجب فيها الكفارة
دون العزم وهو قصد القلب كما ذهب اليه الشافعي رح واوجب الكفارة
في اليمين الغموس وهي الحلف على امر ماض يتعمد الكذب فيه لان القصد
موجود فيه الا يرى ان اليمين التي جرى على اللسان من غير قصد تسمى لغوا
والنكاح للوطء دون العقد يعني يحمل النكاح المذكور في قوله تعالى ولا تنكحوا
ما نكح آباؤكم على الوطء اولى من حمله على العقد كما ذهب اليه الشافعي رح
لان النكاح مستعمل في الوطء كما قال صلعم ناكح اليد ملعون وفي العقد ايضا

كما

كما قال الله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الا ان استعماله في الوطء حقيقة لانه
موضوع للضم وهو موجود في الوطء دون العقد وهذا مختار المص رح تابعا
لفخر الاسلام لكن عامة المشايخ وجمهور المفسرين على ان النكاح المذكور في
الآية هو العقد ويستحيل اجتماعهما اى الحقيقة والمجاز مرادين احترز به
عن اجتماعهما في احتمال اللفظ اياهما بمعنى صلاحيته لان يستعمل في كل منهما
او عن اجتماعهما من حيث التناول الظاهري بتعميم من غير ان يرادا كما سيأتي
في مسئلة الاستيمان بلفظ واحد في وقت واحد بان يكون كل منهما
متعلق الحكم نحو لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع لان اللفظ
للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة
كالثوب المملوك فاستحال اجتماعهما كما استحال ان يكون الثوب الواحد
على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد فان قلت المفهوم من المتن انه
استحالته بالنسبة الى شخص واحد لكنه المذكور في الكتاب لا يطابقه
لان المذكور فيه اجتماعهما في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار معنيين
لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه قلت المراد هو التشبيه من حيث
الاستعمال لا غير يعني كما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة
بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ الواحد بطريق
الحقيقة والمجاز محال فان قلت لا استحالة كما ان الراهن اذا استعار الثوب
المرهون ولبسه قلنا لبسه ليس بطريق العارية لان الاعارة تمليك يكون ملكا وعارية لح
المنافع بغير عوض والمرتهن لا يملكها فكيف يملكها بل بطريق الملك و
لا يتملكها لح

حتى المرتهن كان ممنوعاً عن الانتفاع به فلما اذن له زال المانع اعلم انه لا نزاع
في جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي الذي يكون المعنى الحقيقي من افراده
كاستعمال وضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى المجازي و
الحقيقي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقةً ومجازاً فعلى
تقدير صحة هذه الاستعمال يكون مجازاً لانه غير الموضوع له وانما النزاع في
ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاقٍ واحدٍ معناه الحقيقي والمجازي معاً بان
يكون كل منهما متعلق الحكم وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازاً
كذا في التلويح وذهب الشافعي رح الى جوازه اذا صح الجمع بينهما كما في قولك لا
تقتل اسداً وتريد سبعاً ورجلاً شجاعاً واذا لم يصح لا يجوز كالامر في الوجوب و
الاباحة فان العمل بهما مستحيل لامتناع الجمع بينهما ويدل على جوازه قوله تعالى
اهبطوا خطاباً لآدم وحوا وابليس مع ان الصيغة حقيقة للمذكر مجاز
للمؤنث والمص تمسك بما سمعت وللقائل ان يقول ان اراد المص من هذا
الكلام اثبات الحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في المقيس عليه
ثابت شرعاً فمن اين يلزم منه امتناع اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي
والمجازي لغةً وان اراد تمثيل المعقول بالمحسوس فلابد من الدليل على
استحالته على ان ما ذكره في وجه التشابه من ان استعمال اللفظ بطريق الحقيقة
والمجاز مح غير مثبت للمدعى لان امتناعه اتفاقي وليس الكلام فيه كما
عرفت وعلى انا لا نجعل اللفظ عند ارادة للمعنيين حقيقة ومجازاً ليكون
استعماله فيهما كاستعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازاً

قطعاً لكونه مستعملاً في المجموع الذي هو غير الموضوع له فان قلت اللفظ في
المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الموضوع له
فيكون الموضوع له مراداً وغير مرادٍ وهذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى
الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهي لا تنافي كونه داخلاً
تحت المراد والتحقيق فيه ان الجمع بينهما فرع استعمال المشترك في معنييه
فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة
المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا حتى ان الوصية للموالي
هذه احدى المسائل الاربع المتفرعة على ان الجمع بين الحقيقة والمجاز
لا يجوز عبر عن ترتبها عليه بحتى لان ترتبها عليه ثمرته وثمرة الشيء غايته
يعني اذا اوصى من لا يكون عليه ولاء بثلث ماله لمواليه وله موالٍ اعتقهم
ولمواليه موال اعتقوهم ان الثلث للذين اعتقهم لا يتناول موالي
الموالي وان كان له معتق بفتح التاء واحد يستحق النصف اي نصف
الثلث ولو كان له معتقان يستحقان جميع الثلث لان للمثنى
حكم الجمع في الوصية والنصف الباقي يرد الى الورثة لان معتق الك
حقيقة من باشر بعتقه ولموالي الموالي مجاز لعدم مباشرته اعتاقهم
ولكنه صار سبباً له وقد اريد منه الحقيقة فلا يراد المجاز ولا يعطى
لموالي الموالي شيء من الثلث لان اسم الموالي مجاز فيه ولو لم يكن له معتق
واحد ولا اولاده لان الموالي حقيقة فيهم ايضاً كان الثلث لموالي معتقه
فيدرت الموصي بمن لا يكون عليه ولاء لانه لو كان له معتق بكسر التاء ومعتق

بفتحها تبطل الوصية الآن يبين الموصي ذلك في حيوته لأن اسم المولى مشترك
بين الاعلى والاسفل فلا عموم له فان قلت كيف تبطل الوصية مع امكان
ترجيح احدهما باعتبار ان الوصية الى الاعلى مجازاة الانعام وشكره وهو
واجب والى الاسفل زيادة انعام وهو مندوب والصرف الى الواجب اولى
قلت لا يمكن الترجيح بهذا المعنى لأن مقاصد الناس مختلفة منهم من يقصد
الى الاسفل تتميما للاحسان فوجب التوقف على البيان فاذا انقطع رجاؤه (القاطع)
بالموت تعين البطلان او يقال الترجيح بالوجوب غير صالح لان ذلك الوجوب
لا يدخل الحكم اذ القاضي لا يجبره على الشكر بالايصاء فكان وجوده كعدمه فلم يعتبر
ولا يلحق غير الخمر كالمنصف والمثلث من الاشربة اذا شرب منه في ايجاب
الحد بالخمر هذه هي المسئلة الثانية لان الخمر حقيقة في النيء من ماء العنب اذا غلا
واشتد وقذف بالزبد واطلاقه على غيره مجاز واذا ثبت الحقيقة مرادة
بالنص يخرج المجاز لامتناع الاجتماع بينهما وقال الشافعي رح ملحق في ايجاب
الحد بمخامرة العقل فان قلت لم لا يجوز ان يراد بالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت
ايجاب الحد في الجميع بعموم المجاز قلت لانه يتوقف على القرينة الصارفة
عن ارادة معنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن المبحث لا يقال
قد الحقتم بالخمر غيره عند السكر لان ايجاب الحد فيه ثبت بالاجماع لا بالالحاق
ولا يراد بنوا بنيه بالوصية لابنائه اي لابناء فلان (الموصى لهم) لان اسم الابن حقيقة في
الصلبي ومجاز في بني بنيه والمجاز لا يزاحم الحقيقة وهذا قول ابي ح رح وقالا يدخل
بنو بنيه في الوصية لان اسم البنين يتناول الفريقين عرفا فيثبت ولهم عموم

المجاز

المجاز ولا يراد المس باليد في قوله تع او لامستم النساء لان الحقيقة فيما سوى
الاخير مرادة هذا تعليل للمسائل الاربع وهو قوله تع او لامستم النساء وما سواه
من المسائل الثلث الاول وهي الوصية للموالي والخمر والوصية لابنائه والمجاز فيه
اي الجماع في الاخير مراد باجماع الائمة الاربعة حتى اختلفوا للجنب التيمم بهذا
النص ولا ذكر له في كتاب الله تع الا ههنا فلم يبق الآخر وهو المجاز في المسائل
السابقة والحقيقة في قوله تع او لامستم النساء مرادا كيلا يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز لا يقال التيمم للجنب ثبت بحديث عمار وغيره فلا يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز لان الزيادة على النص بخبر الواحد نسخ عندنا فلا يجوز نقل القول عن
الشافعي رح انه قال احمل آية اللمس على المس باليد والوطي جميعا وفي الاستيمان
على الابناء والموالي يدخل الفروع هذا سؤال يرد على اصلنا من ان الحقيقة والمجاز
لا يجتمعان بان يقال وقعتم فيما ابيتم فيما اذا قال الكفار للمسلمين آمنونا على
ابنائنا وموالينا حيث اشتمل الامان لابناء الابناء وموالي مواليهم وفيه جمع
بين الحقيقة والمجاز واشار الى جوابه بقوله لان ظاهر الاسم الابناء والموالي صار (اي ظاهر اسم ح)
شبهة في حقن الدم اي في منعه من ان يسفك والشبهة ما يشبه الثابت في
لبس بثابت والامان يثبت بادنى شبهة كما اذا دعا الكافر الى النزول باشارة
مع انها تحتمل المحاربة والمصالحة لصيرورة صورة المسالمة شبهة فكذا فيما نحن فيه
فان قلت المجاز منتف غير ظاهر وما يكون كذلك لا يشبه الثابت قلت انتفاؤه
بجهة لا ينافي شبهة الثابت بجهة اخرى فان امان الفروع منتف باعتبار ارادة
الحقيقة ويشبه الثابت باعتبار صلاحية اللفظ لتناولها وكونها متعارفا فيها

فصار كانه متناول لهما بخلاف الاستيمان على الآباء والامهات حيث لا يدخل
الاجداد والجدات هذا اشارة الى اشكال يرد على الجواب المذكور وهو ان يقال
لو كان تناول الاسم ظاهراً شبهة في اثبات الامان لثبت الامان للاجداد و
الجدات فيما اذا قال الكفار آمنونا على آبائنا وامهاتنا ولكنه لم يثبت
فاشار الى جوابه بقوله لان ذلك اي التناول الصوري معتبر بطريق التبعية
يعني لا ندعي اعتبار الصورة مطلقاً بل ندعيه في محل صالح للتبعية فيليق بالفروع
دون الاصول يعني الاجداد والجدات اصول الآباء والامهات فلا يكون اتباعاً
لهم فان قلت يجوز ان يكون الجد اصلاً باعتبار الخلقة وتبعاً باعتبار التناول اللفظي
ولا منافاة في ثبوت وصفين لشخص باعتبار وصفين قلت هذا انما يصح
اذا لم يعارضه معارض كما في الفروع وفي الآباء جهة كونهم اصولاً مانعة للامان وجهة
كونهم تبعاً مثبتة له فلا يثبت مع المعارض لضعفه فان قلت اذا اشترى
المكاتب اباه يصير مكاتباً عليه تبعاً وهذا حكم على الاصول بالتبعية قلت هذا
الدخول ليس بالتبعية بل لتحقيق الاحسان والابن مامور لوالديه بالاحسان فلو
كان المكاتب من اهل الاعتاق لعتق ابوه بشرائه وهو من اهل الكتابة فكاتب
عليه لتحقيق البر ولو لم يكاتب عليه يلزم ان يكون الاب مملوكاً لابنه وهو
شنيع هذا ما قيل ولقائل ان يقول ينبغي ان يثبت الامان في الاجداد والجدات
بطريق الاصالة على طريق ثبوت حرمة الجدات في قوله تعالى حرمت عليكم
امهاتكم بان يجعل الامهات عبارة عن الاصول لغة ويجعل كانه قال آمنوني
على اصولي ولو كانت التبعية مانعة عن اثبات الامان لهم لكانت مانعة عن

اثبات

اثبات الحرمة ايضاً وكل جواب لكم فيها فهو جوابنا فيه وانما يقع الحلف على
الملك والاجارة هذا اشارة الى ما يرد نقضاً على الاصول المذكورة وجه الورود
انه من حلف ان لا يدخل دار فلان فداره المملوكة داره حقيقة وداره
المستاجرة داره مجازاً لصحة النفي يحنث الحالف اذا دخل داره مملوكة او غير
مملوكة وفيه الجمع بين الحقيقة والمجاز والدخول حافياً او متنعلاً هذا سؤال
آخر وهو ان وضع القدم حقيقة في الحافي ومجاز في المتنعل فيما اذا حلف لا
يضع قدمه في دار فلان ولم تكن له نية يحنث في الحال كيف ما كان فيكون
جمعاً بين الحقيقة والمجاز فان قلت الدخول غير معتبر في وضع القدم فكيف
قلت الدخول حافياً معناه الحقيقي قلت اراد انه من افراد معناه الحقيقي
بمعنى انه اذا دخل حافياً صح ان يقال وضع القدم في الدار حقيقة بخلاف
الدخول متنعلاً قيدنا بقولنا ولم تكن له نية لانه لو نوى ان لا يضع قدمه حافياً
فدخلها متنعلاً او ماشياً فدخلها راكباً لم يحنث ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى
حقيقة كلامه وهي مستعملة ولو نوى فيه وضع القدم من غير دخول لا يصدق قضاء
لانه مهجور غير مستعمل باعتبار عموم المجاز وهو الدخول هذا اشارة الى جواب السؤال
الثاني بيانه ان وضع القدم سبب للدخول فذكر السبب واراد المسبب و
الدخول يشتمل الحافي وغيره وتركنا العمل بالحقيقة بدلالة غرض الحالف لان غرضه
منع نفسه عن الدخول لا عن وضع القدم فعملنا بعموم المجاز ونسبة السكنى
هذا اشارة الى جواب السؤال الاول بيانه ان الحامل على هذه اليمين المعاداة و
الدار ليست بصالحة لها واريد بدار فلان دار يسكنها فلان والدار المسكونة لفلان

اعم من ان يكون مملوكة او غيرها فان قلت ذكر في الخانية والظهيرية لو دخل
دارا مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يحنث ايضا فكيف يستقيم الجواب على هذه
الرواية قلنا دار فلان عبارة عما اضيف اليه من الدور مطلقا فيدخل في عموم
الدار الدار المضافة اليها بالسكنى او الملك جميعا فان قلت الاضافة
المطلقة حقيقة في الملك ومجاز في غيره فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
قلت معنى الاضافة المطلقة كون الدار منسوبة اليه بوجه فعلى هذا قول المص
رح وكونها منسوبة اليه بوجه مكان قوله ونسبة السكنى لكان اظهر وانما يحنث
اذا قدم ليلا او نهارا في قوله عبده حر يوم يقدم فلان هذا اشارة الى سؤال
وهو ان اليوم حقيقة في بياض النهار ومجاز في الليل كقوله تع ومن يولهم
يومئذ دبره عتق عبده اذا قدم فلان ليلا او نهارا فيكون جمعا بين
الحقيقة والمجاز فاشار الى جوابه بقوله لان المراد باليوم الوقت مجازا وهو
عام شامل لليل والنهار وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق
الوقت وبياض النهار والاول هو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من الاشتراك
اذا كان دائرا بينهما لان الاحتياج في الاول الى قرينة وفي الثاني الى قرينتين وعلى
التقديرين لا بد من القرينة فلا بد من ضابط يعرف به المعنى الحقيقي من المجازي وهو
ان المظروف اذا كان ممتدا بان يصح فيه ضرب المدة كاللبس يحمل على بياض النهار
وان كان غير ممتد كالدخول يحمل على مطلق الوقت هذا ما قالوا وفيه تسامح لان
هذا مشعر باحتياج الحقيقة الى القرينة وهذا فاسد والاولى ان يقال مظروف
اليوم اذا كان غير ممتد يكون قرينة بصرف اليوم عن حقيقته فان قلت

اعتبر بعض المشايخ في ذلك ما اضيف اليه اليوم وكذا قال صاحب الهداية قال في
فصل اضافة الطلاق الى الزمان اذا قال يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها
ليلا طلقت لان التزوج مما لا يمتد فما التوفيق قلت اعتبروا المضاف اليه
فيما اذا كان المظروف والمضاف اليه مما لا يمتد تسامحا نظرا الى حصول المقصود
واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر
هو المظروف لا ما اضيف اليه اليوم حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون
باليد مما يمتد قال الفاضل السمرقندي العجب انهم جعلوا قولهم امرك بيدك
مما يمتد وليس كذلك لان التفويض يحصل في آن وانما الامتداد لكونها مفوضة
ولا فرق بينه وبين العتق قلت الممتد عندهم ما صح فيه ضرب مدة والتفويض
كذلك لانه يصح ان يقال جعلت امرك بيدك شهرا والعتق ليس كذلك
حتى لو قال اعتقتك شهرا يعتق العبد به ويكون ذكر ذلك الشهر لغوا فان
فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق كذلك ظرف للفعل المضاف اليه
فلم رجحوا الاول قلنا ظرفيته للعامل قصدية بتقدير في حاصلة لفظا ومعنى وللمضاف
اليه ضمنية مقتصرة على المعنى فاعتبار العامل اولى فان قلت قد يكون ممتدا مع
كون اليوم لمطلق الوقت نحو احسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت قلت
الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع وانما اريد النذر واليمين اذا
قال لله علي صوم رجب يحتمل ان يكون غير منون للعلمية والعدل فيكون
المراد به رجبا معينا وهو الذي يعقب اليمين وان يكون منونا فيراد به رجب
من عمره ونوى به اليمين هذا اشارة الى سؤال وهو اذا قال ان لله علي صوم

رجب ونوى النذر واليمين معاً او نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذراً و
يميناً عند ابي ح ومحمد حتى لو لم يصمه يلزمه القضاء لكونه نذراً والكفارة لكونه
يميناً وفيه الجمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف
ثبوته على القرينة ولليمين مجاز لتوقفها على القرينة وهي النية اعلم ان لهذا
الاشكال قوي اجاب العلماء عنه باجوبة وليس فيها جواب شاف فنحن نذكرها
مع ما يرد عليها ثم نشير الى اقويها احدها ما ذكره المص رح وهو جواب الاكثرين
لانه نذر بصيغته يمين بموجبه اي باثره الثابت وهو لزوم المنذور لانه هو المقصود
بصيغة النذر ولابد ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك اذ لا نذر في
الواجب فصار النذر تحريماً للمباح وتحريم المباح يمين لان النبي صلعم حرم مارية
القبطية على نفسه فسمى الله ذلك يميناً واوجب فيه الكفارة حيث قال يا ا
يها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال الله تع قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم
اي شرع الله لكم تحليلها بالكفارة كذا في الشروح ولكن في الاستدلال بالآية على
ان تحريم المباح يمين نظر لان النبي عليه السلام حلف صريحاً بان قال والله لا اقربك اقربها
على ما ذكر في الكشاف فيكون تسمية اليمين بصريح اليمين والاولى ان يستدل بما
روى مسلم في صحيحه وهو قوله صلعم كفارة النذر كفارة اليمين معناه والله اعلم
كفارة اليمين الثابتة بصيغة النذر كفارة اليمين الصريحة ولقائل ان يقول
لا نم ان المباح ان كان موجبه نذراً يلزم ان يكون يميناً وان لم ينو وانما يكون
كذلك ان لو كان كل تحريم المباح يميناً وهو ممنوع والمعنى فيه ان كون تحريم
المباح يميناً انما عرف بالنص في موضع كان ذلك التحريم قصدياً لا ضمنياً فيقتصر

عليه

عليه فاذا نوى يكون التحريم الثابت به يميناً لوجود شرطه او يقال المدعى ان ايجاب
المباح يصلح ان يكون يميناً فلا يعتبر ما لم يوجد النية فهو كشرى القريب تملك
بصيغته يعني صيغته مثبتة للملك تحرير بموجبه وهو الملك اذ يستحيل
ان يكون مثبتاً للملك مزيلاً له والملك في القريب يوجب العتق بالنص
فكان الشراء اعتاقاً بواسطة حكمه لا بصيغته فان قلت لو كان اليمين ثابتاً
بموجبه لما توقف على النية كالعتق يثبت بشراء القريب بدون النية قلت
استعمال هذه الصيغة غلب في النذر فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة فيتوقف قف
على النية ولقائل ان يقول ثبت اليمين لما توقف على الارادة فقد اريد
بهذا اللفظ موضوعه وهو ايجاب العبادة المسماة وغير موضوعه وهو
اليمين ولا معنى للجمع سوى هذا بخلاف شراء القريب فان ثبوت العتق فيه
لا يتوقف على الارادة فلا يكون النذر نظيره والثاني ما ذكره شمس الائمة
ان لله يمين مثل لفظ والله قال ابن عباس رضه عنه دخل آدم الجنة فلله
ما غابت الشمس حتى اخرج وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق
على النذر عادة فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من معناه فيعمل بنيته ولا يكون
جمعاً بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة فعلى هذا قوله ان صوم ساد مسد جواب
القسم كما يقال اكرمتك في قولنا بالله ان اكرمتني اكرمتك جواب الشرط ساد
مسد جواب القسم ولقائل ان يقول اللام انما يجيء للقسم اذا كان الموضع موضع
تعجب كما في قول ابن عباس رح وقد نص على ذلك في كتب النحو ومبحثنا
ليس موضع التعجب والثالث ما ذكره صاحب التنقيح بالمنع والتسليم فان المراد

بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ على لازم المعنى لا يكون مجازاً كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المفترس يدل على الشجاعة التي هي لازمه لكن بطريق الالتزام ولا يكون مجازاً وانما المجاز هو اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له من غير ارادة الموضوع له ولئن سلم ان اليمين هو معنى المجازي لكن لا نم الجمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر ولقائل ان يقول هذا الجواب انما يصح اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما فقد تحقق ارادة المجاز والحقيقة فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور اذا لم يعتبر ارادة المعنى الحقيقي والاقرب ان يقال كلمة على حقيقة في ايجاب المباح وايجاب المباح لازم مساو لتحريم المباح وتحريم المباح يمين لما مر فيفهم من الايجاب بطريق الكناية والكناية تحتاج الى النية ولم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان التحريم انما صار مراداً بطريق الكناية من لازمه لا من اللفظ بخلاف شرى القريب فانه ليس بلازم مساو للاعتاق لوجوده بالارث والهبة وانما يثبت العتق حكماً شرعياً باشارة النبي صلعم بقوله صلعم لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكاً فيشتريه فيعتقه لا بطريق الكناية فلا يحتاج الى النية وطريق الاستعارة اي المجاز الا الاتصال بين الشيئين صورة او معنى اراد به المعنى الخاص المشهور حتى لا تصح تسمية الرجل اسداً باعتبار معنى الحيوانية وتسمية الابخر والمحموم اسداً لعدم شهرة الاسد بهما كما في تسمية الشجاع اسداً لتشابههما في معنى الشجاعة والمطر سماء لتشابههما في الصورة هذا في الحسيات وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل اي الاتصال بين السبب والمسبب والعلة والمعلول نظير الصورة اي نظير الاتصال الصوري

في الم

في المحسوس اذ معنى السبب كونه طريقاً الى المسبب ومعنى العلة كونها مثبتة له والمعنيان لا يوجدان في المسبب والمعلول فيكونان معنى وبين صورة كما بين المطر والسماء والاتصال في معنى المشروع كيف شرع في محل النصب على الحال متعلق بمحذوف والمعنى اتصال عقد مشروع بعقد مشروع معقولاً لاي معنى شرع ذلك العقد المشروع نظير المعنى وهو خبر لقوله فالاتصال اي اتصال المعنى كما في الهبة والصدقة فان كل واحد منهما تمليك بغير بدل فيجوز استعارة احدهما للآخر فيستعار لفظ الهبة للصدقة فيما اذا وهب للفقير شيئاً لم يكن له الرجوع ويستعار لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على الغني حتى صح الرجوع والاول اي الاتصال من حيث السببية والتعليل على نوعين اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين لان الغرض من العلة هو المعلول فتكون العلة مفتقرة الى الحكم من حيث الشرعية والمقصود والحكم لا يثبت بدون العلة فيكون مفتقراً اليها في الوجود ولما كان جهة الافتقار مختلفة لم يلزم الدور فلما ثبت الاتصال من الجانبين عمت الاستعارة فان قلت هذا تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره لان السبب في الشريعة ما يكون طريقاً الى الشيء من غير ان يضاف اليه وجود ولا وجوب وهذا هو المراد من النوع الثاني والعلة ما يضاف اليه الوجوب والوجود فيكون غيره قلنا ليس المراد بالسبب هنا المعنى الشرعي بل المعنى اللغوي وهو ما يكون طريقاً ومفضياً الى الشيء مطلقاً وبهذا المعنى يشمل العلة والسبب فيصح ان يكون مقسماً لهما حتى اذا قال ان اشتريت عبداً فهو حر فاشترى نصف عبده فباعه ثم اشترى النصف الآخر

ونوى به الملك اى قال عنيت بالشراء الملك هذا استعارة العلة للحكم او قال
ان ملكت عبداً فهو حر فملك نصف عبد فباعه ثم ملك نصف الباقي ونوى
به اي بالملك الشراء يصدق ديانة هذا تفريع على جواز الاستعارة من الطرفين
لان الغرض من الغلط وبيانه مسبوق بمعرفة حكم المسئلتين وهو ان نصف العبد
يعتق في صورة الشراء الصحيح قيدنا به لان العبد لا يعتق اذا اشتراه فاسداً
لان شرط الحنث وجد في الفاسد قبل القبض ولا ملك له فيه قبله فينحل اليمين
ولم يقع الجزاء لعدم المحل وفي صورة الملك لا يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه لان
المقصود من الشراء ليس الغنى لانه لا يستلزم الملك ولهذا يتحقق من الوكيل
ولا ملك له ويحنث بشرائه وكيلاً في قوله ان اشتريت عبداً فامرأتي طالق لح
فصار مقصوده مطلق الشراء فيحنث على اى وجه كان مجتمعاً او متفرقاً وفي
قوله ان ملكت عبداً مقصوده في العرف الاستغناء بملك العبد وذا انما
يكون بصفة الاجتماع حكى ان ابا بكر الاسكاف كان من كبار ائمة بلخ وكان
يقول لخادمه وقت درس هذه المسئلة هل ملكت مائتي درهم وكان يقول
لا ثم يقول هل اشتريت بمائتي درهم يقول نعم فيوضح على اصحابه الفرق واذا
نوى من الشراء الملك او من الملك الشراء يصدق فيهما ديانة قيد بلان
في الصورة الاولى لا يصدق قضاء لكونه متهماً بالتخفيف عليه وفي الصورة
الثانية يصدق قضاء وديانة لان في هذه الارادة تشديداً عليه حيث يعتق
عبده والمراد بالديانة انه اذا استفتى فقيهاً يجيبه على ما نوى ولكن القاضي
لا يلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيفاً عليه هذا اذا لم يشر الى عبد بعينه
فيما يوذر يح

ولو اشار اليه يحنث كقوله ان اشتريت هذا العبد ونوى به الملك وان ملكت
هذا العبد ونوى به الشراء فاشترى نصفه ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر
يعتق النصف في الفصلين لان الاجتماع صفة مرغوبة فتعتبر في غير المعين ولا
يعتبر في المعين لان الصفة في الحاضر لغو كمن حلف لا يدخل هذه الدار لا تعتبر
فيها صفة العمران وتعتبر في غير المعينة فان قلت الملك فيما اذا قال ان
ملكت ونوى به الشراء مطلق غير مختص بالملك الحاصل بالشراء والشراء علة
للملك يثبت به فلا يكون بينهما اتصال بالعلية والمعلولية فلا تجوز الاستعارة
قلت كون الحكم مختصاً بالعلة غير مشروط في هذا الباب والشرط افتقاره
الى ما يصلح علة للحكم في نفس الامر الا يرى انهم استعاروا الاثم للخمر في قولهم
شربت الاثم حتى زال عقلي والاثم غير مختص بالخمر والثاني اي النوع الثاني
من الاتصال الصوري في المشروعات اتصال المسبب بالسبب وهو
ما يفضي الى الحكم ولا يكون الحكم مضافاً اليه وجوداً او وجوباً والمراد به ههنا
السبب الذي ليس بعلة بان لا يكون الحكم مضافاً اليه بلا واسطة اعم
من ان يكون سبباً محضاً كما تقدم او سبباً في معنى العلة وهو ما يكون علة
الحكم مضافاً اليه دون الحكم كملك الرقبة فانه علة لملك المتعة وملك
الرقبة مضاف الى السبب وهو البيع ولم يضف اليه الحكم وهو ملك المتعة
كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فاذا قال لامته انت حرة
يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك المتعة تبعاً ولا يحل
الاستمتاع الا بالنكاح وكان قوله انت حرة سبباً لزوال ملك المتعة لكونه

مقتضياً لا علة لتخلل الواسطة وهي زوال ملك الرقبة ولو قال المص كاتصال زوال
ملك المتعة بالفاظ العتق لكان اولى ويمكن تقدير المضاف بان يقال كاتصال
زوال ملك المتعة بالفاظ زوال ملك الرقبة وكاتصال ثبوت ملك المتعة
بالفاظٍ موضوعةٍ لملك الرقبة فيجوز استعارة اللفظ الموضوع لملك الرقبة
لثبوت ملك المتعة استشكل شارح المغني في هذا الموضع بقوله البيع والهبة
والتمليك ليس سبباً لملك المتعة الذي يثبت بالنكاح وكذا العتق ليس
سبباً لزوال ملك المتعة الذي يزول بالطلاق فلم يوجد الاتصال باعتبار
السببية فلا يصح الاستعارة جوابه يعرف مما ذكرنا قريباً من ان الشرط في جواز
الاستعارة الافتقار الى ما يصلح علة للحكم لان الحكم قبل وجوده يفتقر الى جميع
العلل على وجه البدل فتصح استعارة السبب للحكم كاستعارة الفاظ العتق للطلاق
حتى لو قال لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق يقع بائناً وانما احتيج الى النية لان
المحل غير متعينٍ لهذا المجاز بل قابل محل لحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى النية
لتعيين المجاز دون عكسه اي لا يجوز استعارة الحكم للسبب كاستعارة الفاظ
الطلاق للعتاق حتى لو قال لامته انت طالق ونوى به الحرية لا يعتق
عندنا وقال الشافعي تعتق لتشابه الطلاق العتاق لغةً وشرعاً اما
لغةً فلان كلاً منهما للتخلية والارسال واما شرعاً فلان كلاً منهما لازالة
الملك فيجوز استعارة كل منها للآخر وانما قلنا العكس لا يجوز لان شرط
جواز الاستعارة الاتصال وهو انما يتحقق بالافتقار والمسبب يفتقر
الى السبب لانه فرعه والسبب مستغن عنه في ذاته لقيامه بنفسه وثبوت

بل محل نخ بل واقع نخ
بل محل قابل الحقيقة نخ
لتعيين نخ

المسبب

المسبب من الامور الاتفاقية حتى جاز تخلفه عنه فان من اشترى جاريةً
مجوسيةً يحصل ملك الرقبة دون المتعة الا اذا كان المسبب مختصاً بالسبب
فيجوز الاستعارة من الجانبين لكونه بمنزلة العلة كقوله تعالى اخباراً اني اراني
اعصر خمراً اي عنباً استعير المسبب وهو الخمر للسبب وهو العنب لاختصاص
الخمر بالعنب فالحاصل ان استعارة الملزوم للازم يجوز كيف ما كان واما استعارة
اللازم للملزوم فانما يجوز اذا كان مساوياً له فاذا كان المسبب مختصاً به
يوجد شرط الانتقال من اللازم الى الملزوم فيجوز واما اذا كان اعم منه فلا
يصح الاستعارة وفيه نظر لانه ينتقض بجواز استعارة المعلول للعلة
وان كان اعم منها فان قلت ورد في القرآن ذكر الحكم وارادة السبب
كقوله تعالى اذا نكحتم المؤمنات اي عقدتم والوطء غير مختص بالعقد قلت
الوطء الذي يعقبه الطلاق مختص بالعقد واذا كانت الحقيقة متعذرةً
وهي ما لا يوصل اليه الا بمشقة او مهجورةً وهي ما يمكن وصوله الا ان الناس
هجروه وتركوه صير الى المجاز بالاجماع كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة
هذا مثال للمتعذرة والمجاز فيه ان ياكل ثمرها وان لم يكن لها ثمر فثمنها او
لو تكلف واكل من عين النخلة لا يحنث في الصحيح او لا يضع قدمه في دار فلانٍ
هذا مثال للمهجورة فان حقيقته وهو وضع القدم حافياً ممكن لكن الناس
هجروه والمجاز فيه الدخول فان قلت المحلوف عليه في هذا المثال الاول عدم
اكلها وهو غير متعذر والمتعذر اكلها قلت اليمين اذا دخلت في النفي
كانت للمنع فموجب اليمين ان يصير ممنوعاً باليمين وما لا يكون ماكولاً لا

يكون ممنوعاً باليمين والمهجور شرعاً كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة
الى الجواب مطلقاً اى بنعم ولا مجازاً بطريق اطلاق اسم الخاص وهو الخصومة
على العام وهو الجواب لانه يتناول الاقرار والانكار والخصومة مهجورة
شرعاً لقوله تعالى ولا تنازعوا فيكون حراماً فلا يأتيه المسلم بنفسه فيصار الى
المجاز وهو الجواب حتى اذا ادعى رجل على آخر الفاً فوكل المدعى عليه رجلاً بالخصومة
ليخاصم المدعي فاقر الوكيل عند القاضي بان موكله اخذ الالف جاز وعند زفر والشافعي رح
لا يجوز لانه مأمور بالخصومة والاقرار مسالمة واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم
يتقيد حلفه بزمان صباه كانه قال لا اكلم هذا الذات ولو كلمه بعد ما كبر
يحنث لان هجران الصبي مسلماً كان او كافراً بمنع الكلام عنه حرام لان الصبا مظنة
المرحمة ولذا لم يجر عليه قلم التكليف ولا يقتل الصبي الكافر قصاصاً ولا يلزم
جواز سبيه لانه مرحمة لثبوت الاسلام بالسبي وبدار الاسلام والمهجور شرعاً
كالمهجور عادة فان قلت لو حمل على الذات يلزم ترك الترحم ما دام صبياً وترك
التوقير اذا كبر وترك المواصلة مع وجوب المواصلة دائماً ومهاجرة المؤمن
فوق ثلثة ايام حرام والتزام المجاز لاجل الاحتراز عن واحد منها الزم
الثلثة قلت الالتفات في امثاله الى مباشرة المحظور قصداً وما يثبت
بطريق ضمني فليس بمعتبر الا يرى انه لو قال لا اكلم هذا الذات لا يكون مرتكباً
للمنهي عنه وان لزم منه الهجران على ان ترك التوقير ينفك عن الذات
بان لا يعيش الى الكبر فلا يكون لازماً قيد بقوله هذا الصبي لانه لو قال صبياً
ينعقد اليمين بصفة الصبا لان الصفة صارت مقصودة بالحلف لكونها معرفة

المسلم

للمحلوف

للمحلوف عليه كمن حلف لا يشربن الخمر تنعقد اليمين ولو كان حراماً شرعاً
لصيرورة الشرب مقصوداً باليمين فيحنث ان لم يشرب والاصل فيه ان اليمين
اذا انعقدت على موصوف يتقيد بصفة معرفاً كان او منكراً ان صلح الوصف
ان يكون داعياً الى اليمين كما اذا حلف لا ياكل رطباً او هذا الرطب فاكل بعد
ما صار تمراً لا يحنث لان الرطوبة مضرة وان لم يصلح كما اذا حلف لا ياكل من لحم
هذا الحمل يحنث اذا اكل من لحمه كبشاً لان لحم الحمل اشبع منه فلم يصلح ان يتقيد
اليمين به اذا عرفت هذا فنقول كان الواجب ان يتقيد فيما نحن فيه بوصف
الصبا لان الصبا مظنة السفه فيصلح ان يكون داعياً الى اليمين لكنه لم يتقيد
لحرمة هجران الصبا شرعاً واذا كانت الحقيقة مستعملة اى ليست مهجورة شرعاً
وعادة لكنه ذكر لفظ مستعملة للمشاكلة التقديرية لان قوله الحقيقة يتضمن
الاستعمال والمجاز متعارفاً اى متبادراً الى الفهم في العرف او معناه يكون استعماله
اكثر في عرف الناس من استعمال الحقيقة فهي اولى عند ابي ح لان المستعار لا يزاحم
الاصل خلافاً لهما يعني عندهما المجاز اولى بدلالة العرف وعلى هذين الاصلين
اختلف ابو حنيفة وصاحباه في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن فان له حقيقة
مستعملة وما هو ما يطلق عليه اسم القراءة ومجازاً متعارفاً وهو ما يسمى قراءة عرفاً
فجوز ابو ح رح القراءة في الصلوة باية قصيرة وجوزاها باية طويلة ولقائل
ان يقول ينبغي على اصله ان يجوز بما دون الاية واصلهما منقوض بما اذا حلف
لا يقرأ القرآن يحنث بقراءة آية قصيرة اجماعاً كما اذا حلف لا ياكل من هذه
الحنطة او لا يشرب من هذا الفرات فعنده يحنث باكل عين الحنطة والكرع

من الفرات قال صاحب الكشاف في قوله ثم فشربوا منه اي كرعوا ولا يحنث باكل
الخبز والشرب من الاواني المتخذة من الفرات وعندهما يحنث باكل ما يتخذ
منها كما يحنث باكل عينها وبالاغتراف من الفرات كما يحنث بالكرع لانه مجاز عن
اكل ما يحويه الحنطة وشرب ماء يجاوز الفرات وهو بعمومه يتناول كليهما فان قلت يجوز به
فعلى هذا يلزم ان يحنث باكل السويق عندهما لوجود اكل ما يحويه الحنطة قلنا
السويق متفاضلا جنس آخر من غير جنس الدقيق عندهما ولهذا جوّزا بيع الدقيق
بالسويق متفاضلا فلا يحنث كما ذكره شمس الائمة ومن هذا عرف ان ما قاله بعض
الشراح وعند محمد يحنث باكل كل ما يتخذ من الحنطة كالخبز والسويق ونحوهما ليس
بصحيح ولو شرب من نهر منشعب من الفرات لا يحنث لان اسم الفرات انقطع منه بالنهر
ولو قال من ماء الفرات فشرب من ماء نهر آخر يؤخذ من الفرات بكرع او باناء
يحنث بالاتفاق لانه عقد يمينه على ماء الفرات وهذا الماء ماؤه وان تحول على
الى نهر آخر هذا الخلاف فيما اذا لم ينو شيئا فان نوى الحقيقة او المجاز يقع ما نوى
اتفاقا ولو كانت الحقيقة والمجاز سواء في الاستعمال فالعبرة للحقيقة اتفاقا
وهذا الاختلاف المذكور بناء على اصل آخر مختلف فيه وهو ان الخلفية اي كون
المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم عنده (اي الامام) اي بان صار التكلم بلفظ هذا ابني اذا اريد به
المجاز وهو الحرية خلفا عن التكلم بلفظ هذا ابني اذا اريد به الحقيقة وهو البنوة
لان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فجعل الخلفية في التكلم اولى وعندهما
في الحكم يعني هذا ابني مجازا خلف عن هذا ابني حقيقة في الحكم اي حكم المجازي
خلف عن حكم الحقيقي لان الحكم هو المقصود فجعله خلفا في المقصود اولى وبعض الشراح

فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر اي قائم مقامه
وهذا التفسير صحيح في المعنى لكن التفسير الاول اليق بهذا المقام لان المجاز خلف
عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا في جهة الخلفية فعلى كلا التعبير
الاصل هذا ابني والخلاف في جهة الخلفية عندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ
ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف لا
في جهة الخلفية قال الشارح المغني منصور القاآني هذا غير صحيح لان حكم الاصل وهو الحرية
التي تثبت بهذا حر ليس بممتنع في هذا المحل بل هو متصور كما في الاصغر سنا منه
فيلزم ان يثبت العتق عندهما لوجود شرط المجاز وهو تصور الاصل والامر
بخلافه ويظهر الخلاف في قوله لعبده وهو اي العبد اكبر سنا منه اي من المولى
هذا ابني فعنده يعتق لان شرط الخلفية تصور الحقيقة والحقيقة متصورة
من حيث التكلم لان قوله هذا ابني من حيث التكلم صحيح لانه مبتدأ وخبر ولما تعذر
موجبه الحقيقي تعين المجاز ذكرا للملزوم وارادة اللازم وهو الحرية وعندهما
لا يعتق لانه لا بد ان يكون الاصل في مخرجه صحيحا موجبا للحكم وهذا الكلام غير
منعقد لايجاب الحكم اصلا فيلغو كالغموس لما لم ينعقد الحكم الاصلي وهو البر
لاستحالته لم ينعقد الحكم الخلفي وهو الكفارة ولقائل ان يقول ينتقض هذا
الاصل على قول ابي يوسف بمسئلة الكوز وهو ما اذا حلف ليشربن الماء الذي
في هذا الكوز ولا ماء فيه فانه قال بانعقاد اليمين ثمة ليظهر اثره في حق الخلف
وهو الكفارة مع ان الاصل وهو البر مستحيل فحاصل الخلاف انه اذا استعمل اللفظ
واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما

يشترط فحيث امتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجازي وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من
حيث العربية وجه بناء ما يتفرع على هذا الاصل ان الخلفية لما كانت في التكلم
عنده اعتبر لفظ الحقيقة لان المجاز لا يزاحمه فالحقيقة المستعملة صارت اولى
من المجاز المتعارف وعندهما لما كانت الخلفية في الحكم وجب الترجيح باعتبار
الحكم وحكم المجاز راجح لانه اكثر استعمالا فان قلت يرد على قول ابي حنيفة رح
قوله لعبده هذا بنتي لا يعتق عنده مع ان العمل بالمجاز ممكن اذ البنتية
سبب للحرية كالبنوة قلت انه على الخلاف ولو كان على الوفاق فقوله هذه
بنتي حكمه الحرية بجهة البنتية وهذه الذات ليست بمحل لتلك الحرية فاضافتها
اليه كاضافة العتق الى الحمار فيلغو لعدم المحل ولان المشار اليه اذا كان من جنس
المسمى يتعلق الحكم بالمشار اليه واذا كان من خلاف جنسه لا يتعلق بالمسمى و
لا عبرة للمشار اليه كما لو باع فصا على انه ياقوت احمر فاذا هو اخضر ينعقد
البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى والذكر والانثى
جنسان فيتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يعتبر تصحيح الكلام في المعدوم
وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا كما في قوله لامرأته هذه
بنتي وهي معروفة النسب وتولد لمثله او اكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة بذلك
ابدا سواء اصر على هذا القول او اكذب نفسه الا انه اذا اصر على ذلك يفرق
القاضي بينهما لا لان الحرمة تثبت بهذا الحكم بل لانه بالاصرار صار ظالما بمنع
حقها في الجماع فيجب التفريق كما في الجب والعنة اما تعذر الحقيقة
وهو النسب في اكبر سنا منه فظاهر واما في التي تولد لمثله فلان الشرع
يكذبه

يكذبه لاشتهاره من الغير واما تعذر المعنى المجازي فلان التحريم الذي يثبت بهذه
بنتي التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح لان البنتية اذا ثبت تظهر الحرمة
من الاصل وليس وسعه اثباته والذي في وسعه اثبات تحريم يقتضي صحة النكاح
السابق ويكون حقا من حقوقه كالطلاق واللفظ غير صالح له وقيد
بقوله معروفة النسب لانها لو كانت مجهولة النسب فرق بينهما ويثبت النسب
كذا في المحيط وقيل الحكم في مجهولة النسب كذلك حتى لا تحرم لان الرجوع
عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه ولا يمكن العمل
بموجب هذا الاقرار قبل تأكده بالقبول وانما وضع المسئلة في
معروفة النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر والحقيقة تترك
لما فرغ من بيان الحقيقة والمجاز شرع فيما تترك به الحقيقة وذلك خمسة
بالاستقراء بدلالة العادة على تركها كالنذر بالصلوة والحج فان الصلوة
لغة الدعاء كما في قوله عم وان كان صائما فليصل اي ليدع ثم نقلت
الى الاركان المعهودة واستعملت فيها وترك معناها لغة فلو نذر ان
يصلي تحمل على الاركان وكذا الحج لغة القصد ثم نقل الى القصد الى
مكة للنسك المعروف وبدلالة اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا ياكل لحما
لم يحنث باكل لحم السمك وعند مالك يحنث لانه حقيقة ولهذا لا يصح نفيه
عنه والعلماء تمسكوا في ذلك بالعرف لان لحم السمك لم يستعمل استعمال
اللحم في الباجات وبايعه لا يسمى لحاما فلا يدخل في اللحم والعرف معتبر
في اليمين وذهب فخر الاسلام ومتابعوه الى النظر في مأخذ الاشتقاق ولحم

السمك مخصوص من اللحم بدلالة اشتقاق اللفظ فان اصل تركيبه يدل
على الشدة والقوة يقال التحم القتال اى اشتد ثم يسمى اللحم بهذا الاسم
لقوة فيه باعتبار تولده من الدم وليس للسمك دم والا لما عاش
فى الماء ولما شرط ذبحه لحلته قال صاحب الكشف لقايل ان يمنع كونه ماخوذا
عما ذكر لان قولهم التحم القتال انما هو لكثرة اللحم بكثرة القتل فلا يكون له
ماخذ يدل على الشدة والقوة الى هنا كلامه ولقايل ان يقول لو كان لحم
السمك مخصوصا بدلالة الاشتقاق لكان اللفظ مجازا فى لحم السمك
وليس كذلك لان الله تعالى سماه لحما فى قوله تعالى ومن كل تاكلون لحما طريا
ويمكن ان يقال المراد من كونه ماخوذا ان وضعه لذات باعتبار معنى هو
المقصود بشهادة الدوران فان آل ح م كيفما تركبت دارت مع تادية معنى
الشدة والقوة ومن ذلك الملحمة للوقعة العظيمة والتحم القتال والتحم
الجرح للبرء والملح لتقوى الطعام به ولو اكل لحم الآدمى او الخنزير يحنث على
هذا الطريق ولا يحنث نظرا الى العرف وقوله كل مملوك لى حر لم يتناول
المكاتب ولا يعتق لان المكاتب كالحر يدا فكان مملوكا من وجه دون وجه فلا
يتناوله المملوك المطلق المنصرف الى الكامل ويتناول المدبر وام الولد
فيعتقان لان الملك فيهما كامل والرق ناقص وعكسه اى عكس ما ذكرنا
من المستثنى الحلف باكل الفاكهة من حلف لا ياكل الفاكهة فاكل الرمان
والرطب والعنب لا يحنث عند ابى ح رح لان فى هذه الثلثة كمالا فى معنى التفكه
لان الفاكهة اسم لما يتنعم ويتلذذ زيادة على ما يقع به قوام البدن فيكون الفاكهة

اسما لما هو تابع وهذه الثلثة يحصل بها قوام البدن فيكون وصف زايد ولا
خلل فى الفاكهة فان قلت كيف ادخلتم الطرار تحت اسم السارق مع ان
فعل الطرار يكون وصفا زايدا وهو الاخذ من اليقظان قلنا المعنى الزايد فى
الطرار غير مناف للسرقة بل مكمل لها كالضرب والشتم فانهما مكملان لمعنى الايذاء
فيثبت فيه الحكم بالدلالة والزيادة فى هذه الثلثة وهو كونه غذاء مناف
للتفكه لان الغذاء مقصود والتفكه امر زايد غير مقصود فيكون مغيرا للمعنى
التبعية وعندهما يحنث باكلها لان الفاكهة ما يوكل على سبيل التنعم وهذه الاشياء
كذلك وان نواها عند الحلف يحنث اتفاقا وبدلالة سياق النظم اى سوق
الكلام يعنى ترك الحقيقة بقرينة لفظية التحقت به سابقة او متاخرة
لان السياق بالياء المنقوطة بنقطتين من تحت اكثر استعمالا فى المتاخرة
كقوله طلق امرأتى فانه يدل على التوكيل حقيقة لكن تركت هناك بقرينة
قوله ان كنت رجلا لان هذه الكلام انما يقال عند ارادة اظهار عجز المخاطب
عن الفعل الذى قرن به فيكون الكلام للتوبيخ مجازا وبدلالة معنى يرجع الى
المتكلم يعنى الى حاله كما فى يمين الفور كما لو قال لامرأته حين قامت لتخرج ان
خرجت فانت طالق انه يقع على تلك الخرجة حتى لو رجعت وخرجت لا تطلق
الفور ماخوذ من فوران القدر سميت بهذا الاسم باعتبار صدوره من فوران
الغضب نظيره قوله والله لا اتغذى جوابا لمن دعاه الى الغداء وهو بفتح
الغين طعام يوكل فى الغداة والتغذى عبارة عن اكل مترادف يقصد به الشبع
ولهذا لا يحنث فى يمينه لا يتغذى حتى ياكل اكثر من نصف شبعه فان حقيقة

قوله لا اتغذى العموم الا انها تركت بدلالة حال المتكلم لانه اخرج الكلام مخرج
جواب الداعي فانه دعاه الى الغداء الذي بين يديه فيتقيد به او بدلالة في
محل الكلام كقوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطا
والنسيان هذا هو الخامس من انواع ما يترك الحقيقة فان هذا الكلام يقتضي
ان لا يوجد عمل بلا نية ولا يوجد خطاء ونسيان وقد نرى العمل بلا نية و
الخطاء والنسيان واقعين في الامة كثيرا فعلم ان حقيقة غير مرادة فيحمل
على المجاز فيراد به حكم الاعمال وحكم الخطاء والحكم نوعان حكم الدنيا وهو الجواز
والفساد وحكم الاخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في
الافعال المحرمة والنوعان مختلفان اذ مبنى الصحة وجود الركن والشرائط
ومبنى الفساد عدمهما ومبنى الثواب خلوص النية والاثم عدمه الا ترى ان
من صلى وفي ثوبه نجس لا يجوز صلوته لفقد شرطها ولكن له ثواب لخلوص النية ولو
صلى رياء جازت صلوته وليس له ثواب لفساد اعتقاده فيكون مشتركا بينهما
فلا يصح احتجاج الشافعي رح به علينا في اشتراط النية في الوضوء وفي عدم فساد
الصوم بالخطاء لان ارادة المعنيين جميعا غير جائزة اما عندنا فلان المشترك
لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له فحمل ابو ح رح على الثواب لكونه باقيا
على عمومه اذ لا ثواب بدون النية بخلاف الصحة فانها قد يكون بدون النية
كالبيع والنكاح وحمل الشافعي رح على الصحة والفساد لان النبي ع م بعث لبيان
الحل والحرمة وللقائل ان يقول لا نم ان الحكم مشترك بل هو عام معنوي
كالشيء لان حكم العمل هو الاثر الثابت به فيتناول كليهما وعدم عموم المجاز لم يثبت

من الشافعي رح على ما سبق ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف
لا المجاز وان يقول عدم بقاء الاعمال على العموم مستدرك الالتزام اذ لا بد عندكم
من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فتخصص عنده لغير البيع والنكاح فتخصص
وامثال ذلك مما لا يفتقر الى النية بالاجماع فان قلت لو كان المراد حكم الاخرة لا يبقى
لقوله عن امتي فايدة اذ عدم المواخذة في الاخرة تعم جميع الامم اذ لا يجوز في الحكمة
المواخذة بهما قلت ذلك مذهب المعتزلة فاما عند اهل السنة فهي جائزة في الحكمة
بدليل قوله تع اخبارا ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا فلو لم يجز في الحكمة المواخذة
بهما لكان معنى الدعاء ربنا لا تجر علينا اى لا تظلم في المواخذة ثم المواخذة فيهما
وفاده ظ على ان تقديم قوله من امتي يقتضي الاختصاص ولو لم يجز المواخذة
مطلقا في الاخرة لما قدمه من كان بحر البلاغة رشحة من امواجه صلوات الله
عليه وعلى اله وازواجه والتحريم المضاف الى الاعيان كالمحارم في قوله تعالى حرمت
عليكم امهاتكم والخمر في قوله ع م حرمت الخمر لعينها حقيقة عندنا كالتحريم المضاف
الى الفعل فيوصف المحل اولا بالحرمة ثم يثبت حرمة الفعل عليه خلافا للبعض
وهم اصحابنا العراقيون والمعتزلة فانهم قالوا المراد تحريم الفعل لا غير وقال قوم
من المعتزلة انه مجمل لا يصح الاحتجاج به لان التحريم هو المنع والمكلف انما صار ممنوعا
عما هو مقدوره ولا قدرة لنا على الاعيان فلا بد من اضمار فعل حذرا من الغاء الكلام
واضمار جميع الافعال مستحيل وليس اضمار بعضها اولى من الاخر فبقي مجملا احتج
الفريق الثاني بالعرف وقالوا ان عرف اللغة يتبادر فهمه عند سماع قولنا حرمت
عليكم النساء او الطعام الى ان المراد منه تحريم الفعل المقصود منهما وهو الوطي في

مطلب حروف المعاني

الاول والاكل في الثاني ولكنا نقول التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك
امارة على انه خرج عن ان يكون محلاً للفعل وهذا كالنسخ والمنع نوعان منع الرجل
عن الشئ كمنع الغلام عن اكل الخبز ومنع الشئ عن الرجل بان رفع الخبز
من بين يديه فاضافة التحريم الى العين من النوع الثاني ولا معنى للتوقف فيه
مع هذا التوجيه الصحيح **ويتصل** بما ذكرنا بالمجاز والحقيقة حروف المعاني
اي الحروف التي لها معان واطلاق الحروف على المذكور في هذا الفصل بطريق
التغليب لان بعضه اسماء مثل اذا ومتى وغيرهما كان حروف العطف اكثرها
وقوعاً ذكر الاسماء فيما بين الحروف استطراداً لمناسبة حكمها حكم
الحروف وجه اتصالها بما ذكرنا انها تارة تستعمل فيما وضعت له فتكون
حقيقة وتارة في غير ذلك فتكون مجازاً **فالواو** لمطلق العطف اي المطلق
الجمع من غير تعرض لمقارنة كما زعم اصحابنا رحمهم انها للمقارنة على قول ابي يوسف
ومحمد رح ولا ترتيب كما زعم بعض اصحاب الشافعي رح محتجين بقوله تعالى
واركعوا واسجدوا والركوع مقدم على السجود بلا خلاف افاده حرف
الواو فنقول لو كان الواو مفيداً للترتيب لما صح ان يقال جاءني زيد
وعمرو قبله ولان الفاء للترتيب فلو كان الواو ايضاً للترتيب يحصل التكرار
وهو خلاف الاصل وما ذكروه معارض بقوله تعالى واسجدي واركعي وفي قوله لغير
الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق انما تطلق واحدة اذا
وقع الشرط عند ابي ح رح هذا اشارة الى رد ما زعم بعض اصحابنا من ان الواو
للترتيب عنده وللمقارنة عندهما بدليل هذه المسئلة المذكورة في الكتاب لانها

التكبيرات

لو لم

لو لم تكن للترتيب عنده لو قعن جملة كما تعلقن ولو لم يكن للمقارنة عندهما
لو قع الاول ولغا الثاني والثالث لان موجب هذا الكلام الافتراق فلا يتغير
بالواو يعني ان الترتيب لم ينشأ من الواو بل ينشأ من ذكر الطلقات متعاقبة
على وجه يتصل الاول بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة لان قوله وطالق جملة
ناقصة مفتقرة الى الكاملة فتعلق الثاني بعد تعلق الاول والثالث بواسطتين
فاذا تعلقن بهذا الترتيب نزلن كذلك عند وجود الشرط فلما نزل قبل الثاني
والثالث لم يبق للثاني والثالث محل وقالا موجبه الاجتماع اي الاشتراك
بين المعطوف والمعطوف عليه المتعلقين بالشرط بلا واسطة وذلك لان قوله
وطالق جملة ناقصة جزاء بغير شرط فيصير ما يتم به الاول وهو الشرط شرطاً للثانية
والثالثة ولما تساوت الثانية والثالثة للاولى في التعلق بالشرط يقعن جملة
اذ ليس بين اجزائه ما يوجب صفة الترتيب فلا يتغير بالواو وهذا اذا قدم الشرط
اما اذا اخر يقع الثلث اتفاقاً لان الشرط مغير فاذا وجد في آخر الكلام
مغير يتوقف اوله على آخره كما في الاستثناء فيتعلق الاجزية المتوقفة
دفعة قال فخر الاسلام وصاحب التقويم الى قولهما واوردا على قوله انهما لا بانه
اثبت التعاقب في ازمنة التعليق وذلك لا يوجب التعاقب في الوقوع
وانما الترتيب في الوقوع بلفظ يوجب تفرق ازمنة الوقوع كثم ولم يوجد
وبان المعلق ليس بطلاق في الحال بل له صلاحية ان يقع طلاقاً عند وجود الشرط
فما لم يكن طلاقاً في الحال لا يقبل وصف الترتيب لان الوصف يقتضي الموصوف
فكان العبرة لحال الوقوع ولم يوجد فيه ما يوجب تفرق ازمنة الوقوع واذا كان

المتعلقين

لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة وهذه مسئلة
ايضاً توهم ان الواو للترتيب عند علمائنا رح والا لوقع الثلث كما ذهب
اليه الشافعي رح في قوله القديم لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فازال
قبل التكلم ح
الوهم بقوله لانه الاول وقع قبل الكلام اى قبل الفراغ عن التكلم بالثاني فصد
فسقطت ولاية لفوات محل التصرف لانها غير موطوءة فلغا الثاني
والثالث بهذا لانه الواو للترتيب لايقال قد يتغير هنا صدر الكلام
باخره لانه يثبت به الحرمة الغليظة فكان ينبغي ان لايقع الطلاق باوله
لانا نقول آخره ليس بمغير بل مقرر لان حكم اوله الحرمة الخفيفة وحكم
آخره الحرمة الغليظة وكلاهما رافع للقيد فيكون مؤكداً واذا زوج فضولي
امتين من رجل بعقد او بعقدين بغير اذن موليهما وبغير اذن الزوج وقبل
فضولي الآخر صار النكاح موقوفاً على اجازة كل واحد منهما فان نقض احدهما
انتقض وان اجاز توقف على اجازة الآخر قيدت بقولي وقبل الفضولي
لايجوز ان يتولى ح
الآخر لان الفضولي الواحد لايتولى طرفي النكاح كما اذا قال زوجت فلانة من فلان
بغير امرهما خلافاً لابي يوسف رح وفي النهاية هذا اذا تكلم الفضولي بكلام واحد
وان تكلم بكلامين كما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه يتوقف
اتفاقاً ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلاً بطل نكاح الثانية وهذه المسئلة
توهم ان الواو للترتيب اذ لو كانت لمطلق الجمع لصار كانه قال اعتقتهما ولصح
نكاحهما فازال بقوله انما بطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل محلية الوقف
في حق الثانية حتى لا يلحقه الاجازة لانه لا حل للامة في مقابلة الحرة حتى لو

تزوج امة نكاحاً موقوفاً ثم تزوج حرة نكاحاً نافذة او موقوفاً يبطل نكاح
الامة لان التوقف يعتبر بابتداء النكاح لان ما كان راجعاً الى المحل فالابتداء
والبقاء فيه سواء والامة ليست بمحل النكاح منضمة الى الحرة فكذا حال التوقف
ولزم العقد من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق ولقائل ان يقول ينبغي
ان لا يبطل النكاح الموقوف للامة على الحرة لانه ليس بنكاح حقيقة لانه لا
يثبت به الحل ولا يراد بقوله عم لا تنكح الامة على الحرة الا النكاح التام اذ لو
اريد به التام والموقوف يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا تنقضي عن هذا
الاشكال الا بان يلتزم ان الجمع بينهما في مقام النفي جائز كما جاز الجمع بين
معنيي المشترك فيه كما اذا حلف لا يتكلم مولى فلان فانه يعم المولى والمعتق
جميعاً واليه مال صاحب المبسوط وهو مختار صاحب الهداية ولو اعتق احديهما
بعينها ثم بلغ المولى النكاح فاجاز نكاح الامة لم يجز لان المولى باعتاق
احديهما نقض نكاح الاخرى ولو اعتقهما بكلام مفصول فاجاز الزوج نكاحهما
او واحدة منهما جاز نكاح المعتقة اولاً لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية
وبطل النكاح الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان
في عقدة واحدة واما اذا كانا في عقدتين فان كان مولى الامتين واحداً فالحكم
كما ذكرنا وان كان اثنين فاعتقت الامتان على التعاقب والنكاحان على
حالهما فايهما اجاز جاز لانهما لو انشأ العقد واحدهما حرة والاخرى امة
توقفا لانه لا تنافي في التوقف واحدهما لا يملك الاجازة في ملك الآخر
بخلاف ما اذا كان المولى واحداً فانه باعتاق الاولى يصير راداً نكاح الثانية وانه

سبيل منه وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى ولو اعتقهما المولى بلفظ واحد
بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة
ولقائل ان يقول قوله متصلاً زائد لان الحكم كذلك لو اعتق احديهما و
سكت ثم اعتق الاخرى وقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به ولهذا
وضع شمس الائمة المسئلة ولم يقيدها به فبطل الثاني اي نكاح الامة الثانية
قبل التكلم بعتقها واذا زوج رجلاً اختين في عقدتين قيد به لانه لو زوجهما
في عقدة واحدة لا ينعقد بحال بغير اذن الزوج فبلغه اي خبر النكاح الزوج
فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اي بطل العقدان كما اذا اجازهما معاً
بان قال اجزت نكاحهما وان اجازهما متفرقاً بان قال اجزت نكاح هذه ثم
قال بعد زمان اجزت نكاح هذه بطل نكاح الثانية هذه المسئلة موهمة ان
الواو للمقارنة فازال هذا الوهم بقوله لان صدر الكلام يتوقف على آخره اذا
كان في آخره ما يغير اوله هذا علة لقوله بطلا يعني صدر الكلام يقتضي جواز النكاح
وفي آخره ما يغيره لان جواز النكاح الثاني ينافي النكاح الاول للزوم الجمع بين
الاختين وبطل النكاحان جميعاً وانما صح النكاح الاول اذا اجازهما متفرقاً لعدم
توقف صدر الكلام على آخره كما في الشرط والاستثناء اي كما ان الكلام موقوف
على آخره اذا وجد الشرط والاستثناء بعده وبطلانهما من هذا التعليل لان الواو
يقتضي المقارنة وقد يكون الواو للحال كقوله لعبده اد الي الفاً وانت حر لم يحسن
العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية انشائية والثانية اسمية خبرية وبينهما
كمال الانقطاع واذا كان الواو للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط

تعلقت

تعلقت الحرية بالاداء حتى لا يعتق العبد الا بالاداء فان قلت اذا كان الحال
شرطاً ينبغي ان يتقدم مضمونه على العامل فلا يكون معلقاً ولا يلزم الحرية قبل
الاداء قلت انه من باب القلب اي كن حراً وانت مؤد الي الفاً اعترض عليه
بان القلب لا يقع الا في كلام المهرة المتقنين وهذا كلام يصدر عن غيرهم
او هي حال مقدرة اي اد الي الفاً مقدراً الحرية في حال الاداء او الجملة الحالية
قائمة مقام جواب الامر اي اد الي الفاً تصر حراً او يقال الحرية حال الاداء
والحال وصف والوصف لا يتقدم على الموصوف فالحرية يتاخر عن الاداء واعترض
بان كونها قائمة مقام الامر مجرد اصطلاح من عنده فلا يلتفت اليه فلو كان معنى الكلام
اد الي الفاً تصر حراً لم يبق الواو للحال وكلامنا فيها وقد تكون الواو لعطف
الجملة فلا يجب به المشاركة في الخبر كقوله هذه طالق ثلثاً وهذه طالق فتطلق الثانية
واحدة لان الشركة في الخبر انما كانت للافتقار واذا كانت تامة فقد ذهب
دليل الشركة وكذا في قولها طلقني ولك الف وهذه الواو لعطف الجملة
حتى لا يجب شيء اذا طلقها عند ابي ح رح لان الواو للعطف حقيقة والحمل
عليها متعين حتى يقوم دليل يعارضها ومعنى المعاوضة لا يصلح ان يكون دليلاً
لان معنى المعاوضة في الطلاق زائد حتى ان الكرام يستنكفون عن العوض في
الطلاق واذا دخل العوض في الطلاق صار يميناً من جانب الزوج حتى لم
يصح رجوعه قبل قبولها ولو كان معنى المعاوضة اصلياً لما صار يميناً ولصح
رجوعه قبل قبولها واذا كان عارضاً لا يصلح ان يكون معارضاً للاصلي
فلا يصلح ان يكون مغيرة لحقيقة العطف ذكر في شرح المغني فيه بحث لانا

سلمنا ان المعاوضة في الطلاق عارض ولكن تبيّن ارادتها بقرينة ذكر الالف
بمقابلة الطلاق ولا معنى للعطف لعدم المناسبة بين الجملتين والحمل على المجاز
اولى من الالغاء الى هنا كلامه ويمكن ان يقال العطف صحيح لان اتحاد الجملتين
ليس بشرط عند كثير من النحويين حتى قال سيبويه اذا كان الكلام مرتبطاً من حيث
المعنى يصح العطف وههنا كذلك لان قولها ولك الف وعد منها اياه بالمال ووعد
المال في مقابلة الطلاق مناسب مشروع فيصح العطف وان اختلفا لفظاً
وقلنا انها اي الواو للحال فتصير شرطاً وبدلاً يعني يصير وجوب الالف عليها
شرطاً للطلاق وعوضاً عنه بدلالة حال المعاوضة اذ الخلع عقد معاوضة فصار
كانها قالت طلقني في حال كون الالف علي فلما قال طلقت كان تقديره طلقت
بذلك الشرط فيجب الالف ح والفاء للوصل والتعقيب فيتراخى المعطوف
عن المعطوف عليها بزمان وان لطف اي قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك
اذ لو لم يكن كذلك كان مقارناً فاذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار
فانت طالق فالشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ ولو دخلت الثانية بعد
الاولى بزمان فيه تراخ لم تطلق ويستعمل الفاء في احكام العلل لان الاحكام مترتبة
على العلل فاذا قال لآخر بعت منك هذا العبد بكذا وقال الآخر فهو حر انه
قبول للبيع فيعتق لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهي للترتيب
ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بطريق الاقتضاء ولو قال
وهو حر لا يكون قبولاً للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فيكون قوله وهو حر محتملاً لان
يجعل اخباراً عن الحرية الثابتة قبل الايجاب وان يكون انشاء للحرية بعد القبول

فلا يثبت

فلا يثبت القبول بالشك ويدخل الفاء على العلل اذا كانت مما تدوم لانها لو كانت
دائمة لكانت في حالة الدوام متراخية من ابتداء الحكم كما يقال ابشر فقد
اتاك الغوث اي المغيث باعتبار ان الغوث بعد ابتداء الابشار باقٍ فان قلت
اتيان الغوث قد يدوم وقد لا يدوم فلا يجوز بناء الحكم على الاحتمال قلت لا نم
هذا بل هو بناء الحكم على الغالب لان الاصل في كل ثابتٍ دوامه لان العدم عارض
ولقائل ان يقول كلامنا في الفاء الداخلة على العلة الدائمة والغوث الدائم
ليس بعلة للابشار بل الغوث في ابتداء وجوده علة للابشار لا الغوث
الدائم لان الابشار لا يدوم لان البشارة اسم لايراد خبرٍ سارٍ حقٍ ليس
عند المخبر به خبره فان قلت لم لا يجوز ان يكون من القلب فيكون المعنى
اتاك الغوث فابشر فلا احتياج اذن الى هذا التكلف قلت لانه لا يصدر
الا من الفصيح كقوله ادِّ الي الفاً فانت حر اي اد الي الفاً لانك حر فيعتق
للحال فان قلت لم لم يجعل الفاء داخلة في جواب الامر على معنى ان اديت
الي الفاً فانت حر قلت لان فيه اضمار الشرط فالاضمار خلاف الاصل اذ صحيح
الكلام بدونه فان قلت دخول الفاء على العلل ايضاً خلاف الاصل قلت العلة
اذا استدامت يحصل الترتيب فيكون محلاً للفاء من وجه ولقائل ان يقول
الاضمار وان كان خلاف الاصل ففيه عمل بحقيقة الفاء من كل وجهٍ فينبغي ان يكون
هو اولى والوجه ان يقال لا يصح ان يكون فانت حر جواب الامر لان الامر
انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة
الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل اذا كانت ملفوظة اما اذا

كانت مقدّرة فلا كما تقول ان تأتني اكرمنك نحكذا الجملة الاسمية تقول ان
تأتني فانت مكرم ولا تقول ان تأتني فانت مكرم وتستعار الفاء بمعنى الواو
في قوله له عليّ درهم فدرهم حتى لزمه درهمان لان الفاء للترتيب ولا ترتيب
في العين والدراهم في الذمّة في حكم العين فيجعل الفاء عبارة عن الواو
مجازاً لمشاركتهما في نفس العطف او يصرف الترتيب الى الوجوب فكانه
قال وجب درهم وبعده آخر وقال الشافعي لزمه درهم واحد لانه لما تعذّر
الحقيقة ولم يمكن صرفه الى الترتيب في الوجوب لان وجوب الثاني بعد
الأول متصلاً به لا يتصوّر اذ لا بدّ من مباشرة سبب آخر بعد وجوب الاول
فينفصل لا محالة حمل على ان يكون الثاني كلاماً مبتداءً للتاكيد فكانه قال
درهم فهو درهم فنقول فيما قاله ترك حقيقة الفاء من كل وجه وفيما قلنا
وان بطل التعقيب بقي معنى العطف وفيه عمل بحقيقة الفاء من وجه وهو
اولى من الاهدار وثمّ للتراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه
مهلة بمنزلة ما لو سكت ثم استانف يعني بمنزلة الاستيناف بالمعطوف
بعد السكوت عن المعطوف عليه عند ابي ح رح ليحصل كمال التراخي لانه حينئذ يصير
التراخي من حيث التكلم والحكم لان التراخي في الحكم مع عدم التراخي في التكلم ممتنع في
الانشائيات فلما كان الحكم متراخياً كان التكلم متراخياً تقديراً وعندهما
للتراخي في الحكم مع الوصل في التكلم لمراعات معنى العطف لان العطف لا يصح مع الانفصال
والتكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلاً فيبقى الاتصال لفظاً لمراعات
معنى العطف حتى اذا قال منتجه الخلاف لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم

طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت
طالق وسكت ثم قال انت طالق لأن التراخي عنده في التكلم ويلغو ما بعده لعدم ١١١
المحل فان قلت هلّا توقف صدر الكلام على آخره لوجود المغيّر قلت شرط
التوقف اتصال الكلام اوله باخره ولم يوجد بسبب ثم ولو قدّم الشرط
وقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول ووقع الثاني في
الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت
ثم قال انت طالق ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها
ثانياً ووجد الشرط يقع الطلاق فان قلت ينبغي ان لا يقع الطلقة الثانية
والثالثة سواء كان مدخولاً بها اولا لان ثم بمنزلة سكتة على قوله فيكون كقول
الرجل لامرأته انت طالق ثم قال بعد سكتة طالق فههنا يكون لغواً لعدم
المبتداء قلت يضمر المبتداء بدلالة العطف ليصح كلامه فيصير كانه قال ثم لتصحيح الكلام ح
انت طالق فان قلت طالق كما هو محتاج الى المبتداء محتاج الى الشرط
قلت احتياجه الى المبتداء ليس كاحتياجه الى الشرط لانه لو لم يضمر المبتداء
لكان لغواً ولا كذلك الشرط وقالا يتعلقن جميعاً يعني يتعلق الكل في
المدخول بها وفي غير المدخول بها وفيما قدّم الشرط او اخّر وينزلن على الترتيب
عند وجود الشرط لوجود معنى التراخي الا انه اذا كانت مدخولاً بها تطلق ثلاثاً
والا تطلق واحدة قيّد بقوله لغير المدخول بها لانه لو قال للمدخول بها فقدّم
الجزاء فعنده يقع الاول والثاني في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت ثم
قال انت طالق ان دخلت الدار فيقع الطلقتان ويتعلق الثالث لقربه من

الشرط وان قدم الشرط تعلق الاول لقربه ووقع الثاني والثالث في الحال وفي
قوله صلعم من حلف على يمين ورأى غيرها خيراً منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت
بالذي هو خير اذا عجل الكفارة قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الشافعي يجوز
محتجاً بهذا الحديث ولكنا نقول استعير ثم بمعنى الواو في هذا الحديث عملاً بالرواية
الاخرى وهي قوله صلعم فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه واجراء
للامر على حقيقته يعني الامر بالتكفير يبقى على حقيقته في هذا الحديث اذ
الكفارة واجبة بعد الحنث بالاجماع فان قلت فيما ذكرتم عمل بحقيقة الامر
وترك بحقيقة ثم وفيما ذكرنا عمل بحقيقة ثم وترك بحقيقة الامر فلم يرجح
حقيقة ما ذكرتم قلت لان ما ذكرنا من الرواية مشهورة فالمشهور اولى كذا
في جامع الاسرار ولئن سلم ففيما ذكرنا ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك
العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبتم ترك الحقيقة من وجهين وهما حمل الامر على الاباحة
وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاجماع فان قلت
لم جعل ثم مجازاً عن الواو دون الفاء وهو اقرب اليه قلت لان الفاء يوجب
الترتيب فلا يحصل الغرض فان قلت لما صار ثم بمعنى الواو ينبغي ان يجوز كيف
ما كان عملاً بمطلق العطف قلت لو قلنا بالجواز كيف ما كان لا يبقى الامر على حقيقته
ففات المقصود وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله الضميران المجروران مطلب بل
راجعان الى بل على سبيل التدارك للغلط تقول جاءني زيد بل عمرو واثبت المجيء
اولاً لزيد ثم اعرضت عنه واثبته لعمرو وقد تدخل عليه كلمة لا لتأكيد النفي الذي
تضمنه بل تقول جاءني زيد لا بل عمرو وانما يصح الاضراب اذا كان الصدر يحتمله وان كان

لا يحتمله صار للعطف المحض اشار اليه بقوله فتطلق ثنتاً اذا قال لامرأته الموطوءة
انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول وهو الطلقة الواحدة
فيقعان اي ثنتان ايضاً بخلاف قوله له علي الف درهم بل الفان فانه يلزمه
الفان استحساناً عند علمائنا الثلثة وعند زفر رح يلزمه ثلث آلافٍ قياساً
على الطلاق وجه الاستحسان ان الطلاق انشاء لا يحتمل التدارك والاقرار اخبار
يحتمله قيد المرأة بالموطوءة لانه لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين
يقع واحدة لعدم المحلية بعد وقوع الواحدة هذا اذا نجز اما اذا علق وقال ان
دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين يقع الثلث عند الدخول فلو قال
وثنتين يقع واحدة والفرق ان الواو للعطف على وجه التقرير فلما وقع الاول
وبانت انتفى المحلية وبل للعطف على وجه الابطال وكان من قضية اتصاله
بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ذلك و
لكن في وسعه اثبات الثاني بشرط على حدةٍ لانه لم ينتف المحل بعد فيثبت
ما في وسعه فصار كانه قال بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فصار كلامه
بمنزلة يمينين وليست احديهما اولى من الآخر فوقعتا جميعاً عند الشرط و
لكن للاستدراك اي لازالة الوهم الناشي من الكلام السابق كقولك ما
رأيت زيداً لكن عمرواً فلما قلت ما رأيت زيداً توهم واحد ان عمرواً غير
ووجد صح
مرئي فازلت بلكن هذا الوهم بعد النفي خاصةً اذا عطف مفرد على مفرد فازالت لكن صح
اما اذا عطف جملة على جملة يقع لكن بعد النفي والاثبات كبل غير ان العطف
به هذا الاستثناء منقطع بمعنى لكن من قوله ولكن للاستدراك تقديره لكن

للعطف بطريق الاستدراك بعد النفي لكن العطف بهذا الطريق انما يصح
عند اتساق الكلام اي انتظامه وذلك انما يتحقق بشيئين احدهما ان
يكون الكلام متصلاً بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان
يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض آخر الكلام اوله
والا فهو مستانف اي ان لم يثبت الاتساق لا يصح الاستدراك فيكون
كلاما مستانفا مقطوعا عن الاول مثال فوات المعنى الاول رجل قال هذا
العبد الذي في يدي لفلان فقال فلان ما كان لي قط ولكنه لفلان آخر فان وصل
قوله ولكنه بقوله ما كان لي قط يكون الكلام متسقا فيجعل النفي متعلقا بالاثبات
على معنى تحويل الملك من المقر له الاول الى المقر له الثاني ويكون العبد للمقر له الثاني
ويكون قوله بيانا بانه نفى العبد من نفسه الى الثاني لانه كان نفيا مطلقا فان
فصل قوله ولكنه لفلان (فلان آخر) لان ذلك ردا للاقرار ونفيا للملك عن نفسه
مطلقا من غير تحويل الى الثاني فلا يتسق الكلام فرجع العبد الى المقر ولا ينفع قوله
بعد ذلك ولكنه لفلان لانه في شهادة الفرد لا يثبت الملك فان قلت
متى نفى الملك عن نفسه من الاصل كان قوله لكنه لفلان اقرارا بملك الغير آخر
فينبغي ان يكون مردودا وان كان متصلا قلت لكنه لفلان بيان تغيير
لذلك النفي لان ظاهر كلامه ان النفي تكذيب لاقراره ورد للملك الى المقر
وان كان محتملا لان يكون نفيا للملك عن نفسه الى فلان اذ يجوز ان يكون
العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد العبد فان كان
معروفا بكونه لي لكنه في الحقيقة لعمرو فيكون قوله لكن لعمرو بيان تغيير وقد عرف

لانه في شهادة الفرد و
بشهادة الفرد الخ

في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما الا انه يثبت
الحكم في الصدر ثم حكم الآخر اعلم ان مسئلة الاقرار لا يصلح مثالا لان
بحثنا في لكن المخففة والمذكور في هذه المسئلة لكن المشددة التي من
حروف المشبهة الا انه لما كانا مشاركين في الاستدراك ومتساويين
في الحكم اوردهما في هذا البحث ومثال فوات المعنى الثاني ما ذكر في المتن
كالامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح
ولكن اجيزه بمائة وخمسين ان هذا فسخ للنكاح ويكون باطلا وجعل لكن مبتدأ
يعني جعل لكن لابتداء النكاح بعد الانفساخ لان هذا نفي فعل اي نفي الاجازة
بقوله لا اجيزه واثباته بعينه فيكونان متضادين والتضاد مبطل للاتساق
فلا يتحقق فيه معنى العطف فان قلت لا نسلم انه نفي فعل واثباته بل النكاح
بمائة غير النكاح بمائة وخمسين قلت لا نسلم المغايرة لان المال تبع في النكاح
الا يرى انه جائز بنفي المال وفساده ولو قال المولى للزوج اجزت النكاح
ان زدت خمسين درهما جاز النكاح الاول واو لاحد المذكورين فان كانا
مفردين يفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين يفيد حصول مضمون احدهما
اعلم ان كون او موضوعة لاحد المذكورين مختار شمس الائمة وفخر الاسلام واليه
ذهب عامة اهل اللغة وذكر صاحب التقويم وجماعة من النحويين انها موضوعة
في الخبر للشك فاذا قلت رأيت زيدا او عمرا اخبرت عن رؤية كل منهما
على سبيل الشك في انك لم ترهما جميعا وانما رأيت احدهما ولكن شككت في

معرفة ذلك حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرئي وان لا يكون وفي غير
الخبر موضوعة للتخيير او للاباحة لان الشك انما يتحقق عند التباس العلم بشيء و
ذلك انما يكون في الاخبار دون الانشاء لانه لاثبات الحكم ابتداء ووجه قول
فخر الاسلام ان الشك ليس معنى مقصودا في المخاطبات حتى يوضع له كلمة توجب
التشكيك لان الكلام وضع للافهام فان قلت التشكيك قد يكون مطلوبا
بالغرض فيحتاج الى ان يعبر عنه بلفظ او قلت لفظ الشك قد وضع لمعناه
فلا يحتاج الى لفظ آخر للترادف اذ الترادف خلاف الاصل وقوله هذا حر او هذا
كقوله احدهما حر وكون او لاحد المذكورين اولى من كونها للشك لان مواضع
استعمالها لا تخلو عن المعنى الاول ولا يوجد المعنى الثاني الا في الخبر وهذا الكلام
انشاء اي انشاء للحرية يحتمل الخبر اي يصلح ان يكون خبرا عن حرية سابقة فاذا
لم يكن الحرية سابقة جعل انشاء احترازا عن الكذب فصار انشاء شرعا
واخبارا حقيقة فاوجب التخيير يعني من حيث انه انشاء اوجب اختيار العتق
للمولى بان يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ومن حيث انه اخبار
اوجب الشك فيكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع والبيان
بقوله على احتمال انه اي اختيار ايقاع العتق في ايهما شاء بيانا اي اظهار لما
في الواقع يعني لا يكون له ان يبتدئ العتق في ايهما شاء بل وجب عليه ان يبين
العتق في الذي اوقعه اذا تذكر وجعل البيان انشاء من وجه فشرط صلاحية المحل
عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق ويتعين الحي للعتق

واظهارا من وجه فيجبر على البيان ولو كان انشاء محضا لم يجبر على المراد اذ المرء لا يجبر
على انشاء العتق واذا اجتمع فيه جهتان عمل بهما في الاحكام فاعتبرت جهة
الانشاء في موضع التهمة فلم يسمع بيانه في الميت وجهة الاظهار في غير موضع
التهمة فاجبر عليه وعلى هذا لو قال ذلك لعبدين قيمة احدهما الف وقيمة
الآخر مائة ثم مرض وبين العتق في كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر
جهة الاظهار لعدم التهمة فلا يتعلق به حق الورثة كالمكاتب واذا دخلت كلمة
او في الوكالة بان قال وكلت فلانا او فلانا يصح التوكيل استحسانا كما لو قال
وكلت احدهما وايهما باع صح ولا يشترط اجتماعهما لان او في موضع الانشاء للتخيير
والتوكيل انشاء بخلاف البيع يعني اذا دخل في المبيع او الثمن بان قال بعتك هذا
او هذا او قال بعتك بعشرة او بعشرين يفسد البيع للجهالة والاجارة بان
قال آجرت اليوم هذا او هذا او قال آجرت هذا بدرهم او بدرهمين يفسد الاجارة
لان كلمة او للتخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم فيبقى المعقود عليه والمعقود به مجهولا
الا ان يكون من له الخيار بائعا كان او مشتريا معلوما في اثنين او ثلثة ...
استثناء مما فهم من قوله بخلاف البيع والاجارة يعني ان البيع والاجارة لا يجوز
الا اذا كان من له خيار التعيين معلوما وكان عدد المخير فيه من المبيع والمستاجر
اثنين او ثلثة بان قال بعت هذا او هذا على انك بالخيار تاخذ ايهما شئت فيصح
استحسانا وعند زفر والشافعي رحمهما الله لا يجوز العقد وهو القياس لجهالة
المبيع ووجه الاستحسان ان هذه الجهالة بعد تعيين من له الخيار لا تفضي الى المنازعة لان
خيار الشرط لما كان جائزا في ثلثة ايام فخيار التعيين محل الخيار به ولم يجز اذا كان المبيع اكثر

من ثلثة اعتباراً للملحق بالزمان فان قلت المعلق فيما فيه شرط الخيار هو الحكم
دون العقد وهنا المعلق هو العقد والتأثير في العقد اقوى من التأثير في الحكم فكيف
يجوز الالحاق قلت المقصود هو الحكم والعقد وسيلة فاستويا في جواز الالحاق
فان قلت فعلى هذا كان الواجب ان يجوز الخيار في المحل فوق الثلثة عندهما كما
في شرط الخيار فوق الثلثة قلت شرط الخيار فوق الثلثة ثبت بالاثر غير
معقول المعنى فلا يجوز الالحاق به وفي المهر كذلك عندهما يعني قالا اذا تزوج
رجل امرأةً على الف حالة او على الفين الى سنة يثبت الخيار للتزوج ان صح
التخيير اي ان كان التخيير مفيداً بان كان المالان مختلفين وصفاً كما ذكرنا او جنساً
كما اذا تزوجها على الف درهم او مائة دينار يعطي اي المهرين شاء وفي التقدير
يجب الاقل يعني ان لم يكن التخيير مفيداً كما في الالف والالفين او الالف الحالة
والالف المؤجلة لزمه الاقل اذ لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد
ولا وجه للرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية فيه وبالتخيير لا ينعدم التسمية
ولهذا لو طلقها قبل الدخول يجب نصف الاقل اتفاقاً اعلم ان قيد التقدير لا للتقييد
لان الحكم في غير التقدير كذلك فيما اذا تزوج على هذا العبد او على هذا العبد و
احدهما اوكس فانه يجب الاوكس عندهما وعنده يحكم مهر المثل والمسئلة مذكورة
في المنظومة وعنده اي عند ابي ح رح يجب مهر المثل في هذه المسائل لانه هو الواجب
الاصلي في النكاح وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية معلومة ولم توجد فوجب
المصير اليه ثم عنده في مسئلة الالف الحالة والالفين الى سنة ان كان مهر المثل الفين فيصير اليه نح
او اكثر فالخيار لها وان كان اقل من الالف فالخيار للزوج يعطيها ايهما شاء

وفي الكفارات ككفارة اليمين وهو قوله تع فكفارته اطعام عشرة مساكين
من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وكفارة الحلف الواجبة كقوله
تع ففدية من صيام او صدقة او نسك وفي كفارة جزاء الصيد كقوله تع ومن قتله
منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم الآية يجب احد الاشياء عندنا فيكون المكلف
مخيراً باداء واحد من هذه الاشياء على احتمال الاباحة فلو ادى الكل لا يقع عن الكفارة
الا واحد وهو ما كان اعلا قيمة ولو ترك الكل يعاقب على واحد منها وهو ما كان
الغرض نح
ادنى قيمة لان الفرض يسقط بالادنى والفرق بين التخيير والاباحة انها اخص
من التخيير فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين يجوز اختيار احدهما والجمع بينهما
بخلاف ما اذا قيل طلق امرأتي فلانة او فلانة لا يجوز الجمع بين طلاقيهما خلافاً
للبعض وهو العراقيون والمعتزلة فان الكل واجب عليه عندهم على سبيل البدل
فاذا فعل احدها سقط وجوب باقيها واذا ادى الكل يثاب على كل واحد منها
واذا ترك الكل يعاقب على كل واحد لان التكليف بالمجهول تكليف بما ليس في
الوسع وهو باطل قلنا لا نم انه تكليف بما ليس في الوسع لانه باختيار المكلف
وبشروعه يصير معلوماً فكذا اذا اعتق عبداً من عبيده فاختيار المكلف كاف في صحة
التكليف ولا يكون هذا تكليفاً بما ليس في الوسع لان كلمة او لايجاب واحد لا
بعينه ولا يفهم منه ايجاب الجميع وفي قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله
ويسعون في الارض فساداً ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم
من خلاف او ينفوا من الارض للتخيير عند مالك لان او للتخيير في اصل الوضع فيتخير
الامام بين كل نوع من انواع اجزية قطع الطريق وعندنا كلمة او للترتيب على حسب

اجرامهم فيكون بمعنى بل كما في قوله تع فهي كالحجارة او اشد قسوة اي بل يصلبوا
اذا اتفقت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط
ولم يقتلوا بل ينفوا من الارض اي يحبسوا حتى يتوبوا اذا خوفوا الطريق ولنا ان الحمل
معلوم وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض وانواع الجناية
متفاوتة في الغلظ والخفة وكذلك الاجزية ويستحيل ان يعاقب باخف انواع
الاجزية على احوال الجناية بما روي عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي عم
وادع ابا بردة ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام
فقطع اصحاب ابي بردة عليهم الطريق فنزل جبرائيل عم بالحد فيهم ان من قتل
واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل لم يقتل
بل قطعت يده ورجله من خلاف يده ومن افرد الاخافة نفي من الارض فان
قلت ينبغي بنفس ارادة الاسلام لا يخرج الشخص عن كونه حربيا والحد لا يجب
بقطع الطريق عليه وان كان مستامنا قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام
فانهم كانوا مسلمين او يقال جاؤا على قصد الاسلام فهم بمنزلة اهل الذمة والحد واجب
بالقطع على اهل الذمة وقالا اذا قال لعبده ودابته هذا حر او هذا انه باطل لا يثبت به
شيء لانه اسم لاحدهما غير عين يعني او وضع لاحد الشيئين وذلك الاحد اعم
من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص وذلك اي ذلك الواحد
الاعم غير محل للعتق اي غير صالح وانما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد والقائل
ان يقول ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على
المفهوم العام اذ الاحكام يتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام يدل على

عند غلظة الجناية وباغلظها عند خفتها وقد ورد بيان تقسيم الاجزية صح

انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يتعين بالنية وعنده
هو كذلك يعني او لاحد الشيئين غير عين وان غير عين ليس بمحل لكن على
احتمال التعيين حتى لو كانا عبدين لتناول الايجاب احدهما على احتمال التعيين
حتى لزمه التعيين كما في مسئلة العبدين اي لو كان المذكوران عبدين اجبر عليه
ولو لم يكن كلامه محتملا للتعيين لما اجبر عليه والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار
كما في قوله للاكبر سنا منه هذا ابني فجعل ما وضع لحقيقة وهو لاحدهما غير عين
مجازا عما يحتمله وهو احدهما على التعيين وان استحالت حقيقته اي تعذر العمل
بحقيقته فيلغو ذكر ما ضم الى العبد وكانه قال هذا حر وسكت وهما ينكران
الاستعارة عند استحالة الحكم يعني يقولان ان المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم
ولم ينعقد الايجاب لمبهم للحكم الاصلي هنا فيبطل المجاز كما في الاكبر سنا منه
اعلم انه لو قال مجازا لما يحتمله لكان اولى لانه مجاز له لا مجاز عنه ويمكن ان يقال ضمنه
معنى التعبير فكانه قال يجعل اللفظ الموضوع لحقيقة معبرا عن معنى المجازي
وتستعار كلمة او للعموم لمناسبة بين مفهومه وبين العموم في عدم التخصيص
بواحد معين فيصير بمعنى واو العطف من حيث ان المذكورين منفيا او مثبتا
جميعا كما في واو العطف لا غير يعني لا يكون كما ان الواو يتناول كل واحد
منهما مرادا بانفراده وذلك اي كونه مستعارا بمعنى واو العطف اذا كانت
في موضع النفي او في موضع الاباحة كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم
احدهما يحنث او كلمهما لان النكرة في موضع النفي تعم ويكون كل واحد منهما مقصودا
بالنفي بخلاف الواو حيث لا يحنث الا بتكلمهما لانه عطف على سبيل الجمع ولا يحنث

الا بفعل مجموع الامرين يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب
الزنا واكل مال اليتيم دل الدليل على ان لا يفعل واحدا منهما لكون كل واحد منهما
محرما شرعا ولا تأثير لاجتماعهما في المنع ولو كلمهما لا يحنث الا مرة كما لو اولان
اليمين واحدة وكونه منعا عن كل واحد منهما لا يوجب كونه يمينين لان تعدد
الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله ولم يوجد هنا الا هتك واحد ومثال النفي
قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا فانهما اطاع يكون مرتكبا للنهي ولو قال و
كفورا لا يكون مرتكبا للمنهي بطاعة احدهما قيل الآثم عتبة والكفور الوليد لكن
عتبة كان ركابا للمآثم متعاطيا لانواع الفسوق وكان الوليد غاليا في الكفر شديد
الشكيمة في العتو ومثال الاباحة ولو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا قوله الا
فلانا استثناء من الحظر والاستثناء من الحظر اباحة والاباحة اطلاق ورفع قيد و
ذلك من دلائل العموم ولهذا الواذن لعبده في نوع يكون ماذونا في الانواع كلها ولما
ثبت ان الاباحة من دلائل العموم افاد كلمة او عموم الاجتماع فله ان يكلمهما من غير حنث
بمنزلة واو العطف لانها تفارق الواو في انه لو جالس واحدا من الفريقين في
قوله جالس الفقهاء او المحدثين كان جائزا ولو قال جالس الفقهاء والمحدثين لم يجز
ان يجالس كل واحد من الفريقين منفردا او يفيد اباحة الجمع والواو يوجبه فان قلت
انما يصار الى المجاز اذا لم يكن الاجراء على حقيقتها فما المانع عن حمل او على حقيقتها و
هي احد المذكورين قلت المانع خلو الاستثناء عن معناه لو حمل عليها لان معناه لا
الكلم احدا الا احد هذين الشخصين فانهما كلم يحنث لانه حرم على نفسه كلام جميع
الناس الا كلام شخص غير عينه فانهما كلم فهو معين فيكون ايا فيلغو معنى الاستثناء

ولنا

وتستعار كلمة او بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف لاختلاف الكلام بان يكون
احدهما اسما والاخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والاخر مستقبلا ويحتمل الكلام ضرب
الغاية بان يكون الفعل الاول ممتدا والفرق بين حتى والا ان ان حتى يجيء بمعنى
العطف دون كلمة الا ان وكون الثاني جزءا من الاول او عنده شرط في حتى دون
الا ان كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون او ههنا
بمعنى حتى لانه لو كان على حقيقته فاما ان يكون معطوفا على شيء او على ليس والاول عطف
الفعل على الاسم والثاني عطف المضارع على الماضي وهو ليس بحسن فلما سقطت حقيقته
استعير للغاية لكن او لاحد المذكورين وتثبيت كل منهما باعتبار الخيار قاطع الاحتمال
الاخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل ونفي الامر ممتد يحتمل الغاية على معنى
ليس لك من امرهم شيء في عذابهم واستيصالهم او هدايتهم الى ان يتوب عليهم فتفرح
بحالهم وما عليك الا البلاغ او الا ان يتوب عليهم يعني نفي الامر ممتد في جميع الاوقات
الا وقت وقوع توبتهم فعنده ينقطع امتداده سبب نزول الآية ان النبي عم
استأذن ان يدعو عليهم فنهي عن ذلك وروي انه صلعم لما شج وجهه يوم احد
سأل اصحابه ان يدعو عليهم فقال صلعم ما بعثني الله لعانا ولكن بعثني داعيا اللهم
اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت الآية ونهي النبي عم عن الدعاء عليهم وسؤال
الهداية وفيه بحث لان او اذا كان بمعنى حتى ويكون للغاية ينتهي النهي عند كمال
التوبة كما في قولك لالزمنك او يقضيني ديني فان الملازمة ينتهي عند القضاء
فيصح الدعاء عليهم وسؤال الهداية والاول ممتنع والثاني تحصيل الحاصل وللقائل
ان يقول العدول عن الحقيقة عند تعذر الحمل عليها فانه ذكر في الكشاف ان قوله تعالى

او يتوب عليهم عطف على ما قبله وهو او يكبتهم وقوله تعالى ليس لك من الامر
شيء معترض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب
عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما
انت عبد مبعوث لانذارهم وايضا اطلاق فساد العطف على ما ليس حسنا
ليس حسنا وكان الاولى ان يطرح المص قوله لاختلاف الكلام وتعذر العطف
باعتبار عدم فعل منصوب فيما قبله وهو ليس لك من الامر شيء وعدم صلاحية
المعنى للعطف وفيه نظر فان فقدان المنصوب في الكلام السابق لا يمنع
العطف لان العطف في الجمل لا يستلزم الاشتراك في الاعراب الا ترى الى قوله
لا تنه عن خلق وتأتي مثله فان تأتي منصوب باضمار ان بعد الواو ولم يسبق
مثله ولم يمتنع الاجراء على الحقيقة وهي الجمعية **وحتى** للغاية اى للدلالة على
ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى رأسها او
عاطفة جارة
غير جزء كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق اى عند عدم انضمام القرينة
فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها كالى اى كان الى للغاية وتستعمل
للعطف لمناسبة ان المعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية يعقب
المغيا مع قيام معنى الغاية كقولهم استنت الفصال جمع فصيل وهو ولد الناقة
الاستنان ان يرفع يديه ويطرحهما معا في حالة العدو حتى القرعى جمع قريع
وهو الفصيل الذي له بثر ابيض ودواؤه الملح فان المعطوف ارذل لانه
الفرع لا يتوقع منها الاستنان لضعفها هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من
لا ينبغي ان يتكلم بين يديه لعلو قدره ومواضعها اى مواضع كلمة حتى في الافعال

ان تجعل غاية بمعنى الى كقولك سرت حتى ادخلها فان قلت قوله ان تجعل خبر
عن مواضعها وهو غير صادق عليها قلت اراد بالمواضع الاستعمالات تسمية
للحال باسم المحال او المضاف محذوف في مواضعها اى بيان مواضعها او في الخبر
تقديره مواضعها في الافعال موضع ان تجعل حتى كذا وكذا او غاية بالنصب
على معنى ان تجعل غاية فهي جملة مبتدأة ومعنى كونها جملة مبتدأة عدم كونها
معمولة لما قبلها كقولك خرجت النساء حتى خرجت هند وليس لها محل من
الاعراب لانها جملة مستأنفة بخلاف قولك سرت حتى ادخلها الجار والمجرور
معمول لقولك سرت وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الآخر
دلالة على الانتهاء يعني علامة الغاية وجود المعنيين احدهما ان يكون ما قبل
حتى قابلا للامتداد والآخر ان يكون ما بعد حتى دليلا صالحا للانتهاء ما قبلها
فان لم يستقم معنى الغاية بانعدام المعنيين او احدهما فللمجازاة بمعنى لام كي لمناسبة
بين الغاية والمجازاة لان الفعل ينتهي بوجود الجزاء كما ينتهي بوجود الغاية
فان تعذر هذا اى ان تجعل بمعنى لام كي جعل مستعارا للعطف المحض وبطل معنى الغاية
وعلى هذا اى على ما ذكرنا من المعاني الثلاثة مسائل الزيادات كان لم اضربك حتى
تصيح فعبدي حر ثم ترك ضربه قبل الصياح يحنث لان الضرب يحتمل الامتداد
فيجعل غاية حقيقة فاذا امتنع عن الضرب قبل الغاية يحنث ولو قال ان
لم آتك حتى تغديني فعبدي حر فاتاه فلم تغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني
اعني عندك بحم
لا يصلح دليلا على الانتهاء لان التغدية احسان والاحسان داع لزيادات الاتيان
وما كان داعيا لشيء لا يصلح ان يكون منهيا له فلم يمكن حملها على الغاية والاتيان

يصلح سبباً والغداء يصلح جزاءً فحمل عليه فيكون بمعنى لكي تغديني ولو قال ان
لم آتك حتى اتغدى عندك فعبدي حر قال الشيخ قوام الدين الاتقاني
حتى اتغد بدون الالف كذا السماع من مولانا حسام الدين السغناقي
ولكن السماع من غيره من المشايخ بالالف وجه الاول ان حتى لما استعيرت
للعطف وما قبلها مجزوم حذف الالف مما بعدها علامة للجزم وعندي ثبوت
الالف اوجه لان ما قلنا من وجه الاستعارة تقدير المعنى لا تقرير الاعراب
فلا حاجة اذن للجزم الا يرى ان قولهم في تقدير قولهم قدم الحاج حتى المشاة
اي حتى انتهوا الى المشاة ثم قالوا الجر بحتى لا بالى استعير حتى هنا للعطف
المحض لان هذا الفصل احسن فلا يصلح ان يكون غاية للاتيان بل هو داع اليه
ولا يصلح ان يكون سبباً لفعله ولا فعله جزاءً للاتيان نفسه لان الشخص
الواحد لا يكون مجازيا ومجازاً فاذا لم يصلح للمجازات حمل على العطف بالفاء
مجازاً هذا ما قاله الشارح ولقائل ان يقول المذكور سابقاً ان حتى عند تعذر
الغاية يكون بمعنى كي وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازات و
مكافات من شخص آخر نحو اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على
لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص
سبباً للبعض ومفضياً اليه وانما لم يجعل بمعنى الواو كما ذهب اليه العتابي
لان الترتيب انسب بالفاء وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب
وقال الشيخ قوام الدين الاتقاني في شرحه للمنار كونه بمعنى الواو انسب
عندي لان مجوز الاستعارة للعطف المناسبة بين العطف والغاية من حيث

اتصال الغاية بالمغيا كاتصال المعطوف بالمعطوف عليه والاتصال في الواو
اكثر لانه بتقييد بحال دون حال فكان اولى وفائدته انه ان اتى وتغدى مع
التراخي يحنث اما اذا اتى فتغدى من غير تراخ بر في يمينه ومنها اي ومن حروف
المعاني حروف الجر فالباء للالصاق فما دخل عليه الباء الملصق به وتصحب الاثمان
حتى لو قال ان اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة فعبدي حر
يكون الكر ثمناً لان المقصود في الالصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة
الآلات فيصح الاستبدال به اي بذلك الكر شيئاً آخر قبل القبض ولو كان مبيعاً
لما جاز الاستبدال قبل القبض بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر فقال
اشتريت منك كر حنطة جيدة بهذا العبد يكون سلماً ولا يجوز الا مؤجلاً
لانه اضاف الشراء الى الكر فيكون مبيعاً والمبيع بشرط وجوده لصحة البيع و
اذا لم يكن موجوداً يكون ديناً والمبيع الدين يكون سلماً ولو قال ان اخبرتني
بقدوم فلان فعبدي حر يقع على الحق يعني يكون اخباره ملصقاً بالقدوم
الصادق حتى لو اخبر كاذباً لا يعتق بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان فلاناً
قدم يحنث وان كان كاذباً في خبره فهذا يقع على مطلق الخبر حتى اذا اخبره صادقاً
كان او كاذباً ان فلاناً قدم يعتق العبد لانه لم يوجد في كلامه ما يدل على الالصاق
فان قلت ان مع اسمها وخبرها قائم مقام المفعول الثاني فلا بد فيه من تقدير
الباء لان المفعول الثاني لا يجيء بدونه فلا يبقى الفرق قلت سلمنا انه بتقدير
الباء ولكن لا نسلم عدم الفرق لان ان مع اسمها وخبرها يتضمن الاسناد وهو لا
يقتضي الصدق ولو قال ان خرجت من الدار الا باذني فانت طالق فيشترط

تكرار الاذن في كل خروج لان الباء للالصاق وهو يقتضي ملصقا وملصقا به
فيكون تقدير قوله الا باذني الا خروجا ملصقا باذني فيكون مستثنى منه
نكرة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي تقديره لا تخرجي خروجا الا خروجا
باذني فصار كل الخروج بهذا الوصف فاذا خرجت بغير اذنه يحنث ويكون
هذا من قبيل لا آكل اكلا لان المقدر كالملفوظ لا من قبيل لا آكل لما يجي
من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز تخصيصه فظهر ان ما
ذكره صاحب الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع
النفي فتعم ليس كما ينبغي بخلاف قوله ان خرجت من الدار الا ان آذن لك
فانت طالق فلا يحمل على الاستثناء لان الاذن غير مجانس للخروج
فيجعل مجازا عن الغاية لمناسبة ان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه
كما ان المستثنى قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه فيكون معناه الى ان
اذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المانع
قال الفراء يحنث لانه بمنزلة الا باذني وهذا اشبه لان الارتكاب الى
تقدير الباء وان كان قليلا كما روي عن رؤبة اذا قيل له كيف اصبحت قال
خير اي بخير وكما قيل الله في موضع القسم واريد بالله اسهل من ارتكاب المجاز
فان قلت حذف حرف الجر مع ان شايع لم لا يكون الباء محذوفا ههنا
اي الا بان آذن فيصير بمنزلة الا باذني قلت قولنا الا خروجا باذني كلام
مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان آذن لك فانه مختل لا يعرف له
استعمال واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي

الآن

الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله تعالى
ان ذلكم كان يؤذي النبي فان قلت ان مع المضارع بمعنى المصدر والمصدر
يقع حينا كما تقول آتيك خفوق النجم اي وقت خفوق النجم فيكون التقدير
لا تخرجي وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن قلت على هذا التقدير
يحنث ان خرجت مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا
يحنث بالشك كذا قالوا لكن لقائل ان يقول قوله وقتا الا وقت اذني
ليس بعام حتى يتناول الجميع بخلاف قوله الا خروجا لانه موصوف بصفة
عامة ولو بدل بقوله الا وقت اذني قولنا الا وقتا اذنت لك فيه لصار
عاما لكن الجواب فاسد لان عدم الحنث لكونه مجتهدا فيه ليس بمعلوم
حتى لا يزول بالشك ولئن سلم فالترجيح للمحرم وفي قوله انت طالق
بمشية الله الباء بمعنى الشرط وفيه بحث لان معنى الشرط فيه ان قلت
حقيقة ممنوع لان الباء لم يوضع لمعنى ان وان قلت مجاز فلم
حمل على هذا المجاز دون مجاز آخر وهو معنى السببية ويكون معناه
انت طالق بسبب مشية الله تعالى فيكون تنجيزا والاوجه ان
يقال الباء على حقيقته فالمعنى انت طالق طلاقا ملصقا بالمشية فلا
يقع قبلها اذ لا يتحقق الملصق بدون الملصق به كما لا يتحقق المشروط
بدون الشرط والطلاق الملصق به لا يطلع عليه فلا يقع شيء كما لو قال انت
طالق ان شاء الله ذكر في شرح المغني للسراج الهندي ولقائل ان يقول
يمكن الوقوف على مشية الله تعالى الطلاق اذ مشية العبد تابعة لمشية الله تعالى

قال الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله فكان ينبغي ان يقع الطلاق اذا شاء
العبد لوجود الشرط الى هنا كلامه اقول يمكن ان يجاب عنه بان الباء في قوله تعالى
الا ان يشاء الله محذوف تقديره معناه صح لا تصدر منكم فعل بمشية الا بسبب مشية
الله تعالى اياه ولا يتوهم منه ان ما يكون مراد العبد يكون مراد الله اذ لو كان
كذلك لوقع كل مراد العبد او يقال معنى قوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله
لا يقع منكم المشية الا ان يشاء الله مشيتكم ولو قال انت طالق بامر الله
او بحكمه او بعلمه او باذنه او بقدرته يقع في الحال لان استعمال الشرط في بعضها
محال وهو العلم والقدرة وفي بعضها جائز لكنه مهجور فلم يجعل الباء للشرط و
ههنا نكتة وهي ان قوله انت طالق ان لم يشاء الله يقتضي وقوع الطلاق
البتة اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع مراد الله واما على تقدير عدم المشية
فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال
ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع
الطلاق على تقدير عدم مشية الله تعالى محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق
لغو وقال الشافعي رح الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض وقال
مالك انها صلة اي زائدة وليس كذلك لان الموضوع للتبعيض حرف من فلو
كان الباء للتبعيض لتكرر الدلالة عليه وهو خلاف الاصل ولانه لو كان الباء
للتبعيض معناه لا للالصاق لكان مشتركا والاصل عدمه واما الصلة فلان فيه
الغاء الحقيقة من غير ضرورة بل هي للالصاق وهي حقيقة فيه فيحمل عليه ولكن
التبعيض يثبت في الرأس بطريق آخر بينه بقوله لكنها اي لكن الباء اذا دخلت

في آلة

١١٠
في آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله وهو ممسوح فيصير المحل مفعولا به فيتناول
كله اي كل المحل كقولك مسحت الحائط بيدي والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل
به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب واذا دخلت في محل المسح كما في الآية بقي
الفعل متعديا الى الآلة فصار المحل شبيها بالآلة فلا يقتضي استيعاب
الرأس بالمسح لان المسح مضاف الى اليد دون الرأس وانما يقتضي الصاق
الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة لان ما بين اليد تعذر الصاقه
فصار المراد به اكثر اليد وهو الاصابع لانها الاصل في الاخذ والبطش و
لهذا يجب بقطعها تمام الدية فاذا مسح الرأس بجميعها جاز وكذا باكثرها وهو
ثلث اصابع فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا بحرف الباء كما زعم
الشافعي واذ قد ظهر ان المراد التبعيض اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم
المسح اذ لا دليل على الزيادة وقال ابو حنيفة ذلك البعض مجمل غير معلوم الكم
من الآية فاحتيج الى البيان وقد بينه النبي عم بربع الرأس في حديث المغيرة
ولقائل ان يقول القول باجمال الآية مشكل صح لانه مبني على ان يكون هذا اول و
ضوء النبي عليه السلام ولم يثبت ذلك لانه لو لم يكن كذلك يلزم تأخير
البيان عن وقت الحاجة وذلك غير جائز اتفاقا لانه لم ينقل ذلك قبله لا
بالقول ولا بالفعل ولا بالنقل الينا ولو سلم الاولية فلا ينبغي التأخير بالنسبة
والا لنقل الينا صح
الى الذين لم يحضروا وضوء رسول الله عم اذ الظاهر ان جميع المسلمين لم
يكونوا حضورا في تلك البساطة والا لنقل الصحابة واشتهر الرواية لان
هذه حادثة تعم به البلوى فلما لم يثبت ذلك علم ان لا اجمال في الآية فان قلت

دخلت الباء في قوله تع فامسحوا بوجوهكم وايديكم في التيمم مع ان الاستيعاب شرط
فيه قلت ثبت الاستيعاب بالسنة المشهورة وهو قوله عم لعمار يكفيك
ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين والزيادة بمثلها جائزة فنجعل الباء زائدة
فان قلت الحديث لا يقتضي الاستيعاب فلا نجعل الباء في الآية زائدة قلت الوجه
اسم للكل فيفهم منه الاستيعاب وعلى للالزام فقوله له علي الف درهم يكون دينا
لان على للاستعلاء والدين يستعلي من يلزمه الا ان يتصل به اي بقوله الوديعة
فيقول علي الف درهم وديعة فح لا يثبت به الدين لان على يحتمل معنى الوديعة
من حيث ان فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه وان دخلت كلمة على في المعاوضات
المحضة كالبيع والاجارة والنكاح مثل قولك بعت هذا على الف درهم كانت
بمعنى الباء التي تصحب الاعواض لان اللزوم يناسب الالصاق فان الشيء متى
لزم الشيء كان ملصقا به لا محالة ولا تحمل على الشرط لان المعاوضات المحضة
لا تحتمل التعليق لما فيه من القمار وكذا اذا استعملت في الطلاق بان قالت لزوجها
طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما وعند ابي
ح للشرط لان الطلاق يحتمل التعليق وكلمة على يدل على الشرط حقيقة لان
فيه معنى اللزوم ووجود الجزاء يلازم وجود الشرط كما قال الله تع يبايعنك على
ان لا يشركن بالله شيئا اي بشرط ان لا يشركن فيحمل عليه اذا امكن و
المشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط الا يرى انه لو قال لها ان دخلت هذه الدار و لا يتنوع ح
هذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثلثا فدخلت واحدة منهما لم يقع شيء فان
قلت ان اراد من اللزوم اللزوم الذي يقابل الانفكاك فلا نسلم انه معنى على وان اراد

الوجوب فهو موجود في معنى المعاوضة لان العوض انما يجب في مقابلة المعوض قلت
اللزوم بين الشرط والجزاء لذاتهما وبين العوضين بعارض التضايف فكان
الاول اقرب الى الحقيقة ومن للتبعيض فاذا قال من شئت من عبيدي عتقه
فاعتقه فله اي للمخاطب ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي ح رح لانه جمع بين
كلمة العموم وهو من وكلمة التبعيض وهي من فوجب العمل بحقيقتهما مهما امكن
فصار الامر متناولا بعضا عاما فاذا اقتصر عن الكل بواحد كان عملا بهما وعندهما له ان
يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من للتمييز كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من
الاوثان تقدم الكلام عليه في العام والى لانتهاء الغاية فان كانت الغاية هذا
شروع في بيان الضابطة في ان الغاية متى تدخل في حكم المغيا لانها قد تدخل
فيه كما في حفظت القرآن من اوله الى آخره وقد لا تدخل كقوله تع فنظرة الى
ميسرة قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا
نحو المسجد والحائط فقولنا موجودة قبل التكلم احتراز عن الآجال المضروبة للثمن
والاجارة الى الليل والغد ورمضان في آجرته او بعته الى رمضان وقوله الى
رمضان او الى الليل او الى الغد فان هذه الاشياء يوجد في المستقبل بعد التكلم
وقولنا غير مفتقرة احتراز عن الليل فانه يفتقر في استحقاق اسمه الى محل آخر
وهو النهار لانه لا يسمى ليلا الا باعتبار زوال النهار كقوله من هذا الحائط الى
هذا الحائط لا يدخل الغايتان اي الحائطان في حكم المغيا لانها لو كانت قائمة
بنفسها لم يستتبعها المغيا ولا يلزم على هذا دخول المسجد الاقصى في حكم المغيا
مع انه قائم بنفسه في قوله تع سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام

الى المسجد الاقصى الذي حيث دخل النبي عم في المسجد الاقصى لان ذلك ثبت
بالمشاهير لا بموجب الى قال بعض الشراح اقول يجوز ان يكون المرافق من هذا
القبيل لانها قائمة بنفسها على التفسير المتقدم بالقيام فدخولها يكون بفعل
النبي عم لانه حين توضأ ادار الماء على مرافقه الى هنا كلامه ولقائل ان يمنع
كون المرافق من هذا القبيل لان المرفق هو مجتمع عظم العضد وعظم الذراع
مفتقرة الى اليد في الوجود فلا يكون قائمة بنفسها وان لم تكن قائمة بنفسها
فان كان اصل الكلام اي صدره متناولا للغاية كان ذكرها اي ذكر الغاية لم
لاخراج ما وراءها فيدخل الغاية كالمرافق في قوله تع وايديكم الى المرافق فان اليد
اسم للمجموع الى الابط وذكر الغاية لاسقاط ما وراءها فيكون قوله الى المرافق متعلقا
بقوله اغسلوا وغاية له لكنه لاجل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل ولقائل
ان يقول اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر المطلق ثم يخرج
بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالغسل مع الغاية كلام واحد
للايجاب الى الغاية لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا
بنصين وههنا مع الغاية نص واحد وان هذه القاعدة غير مطردة لان من قال
قرأت هذا الكتاب من اوله الى البيع لا يدخل الغاية عرفا قال صاحب الكشف
الى يفيد معنى الغاية مطلقا ودخولها في الحكم وخروجها منه امر زائد يدور مع الدليل
وان لم يتناولها اي صدر الكلام الغاية او كان فيه اي في تناوله شك
كآجال الايمان مثل ان يحلف لا يكلم فلانا الى رجب فان الاجل يدخل عند ابي حنيفة
في رواية الحسن عنه لان صدر الكلام يقتضي التابيد فذكر الغاية لاخراج ما وراءها

وفي ظا

وفي ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لا تدخل لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة
بالكلام في موضع الغاية شكا فلا تدخل بالشك فذكرها لمد الحكم اليها فلا تدخل
كالليل في الصوم في قوله تع اتموا الصيام الى الليل وفي للظرف لكنهم اختلفوا
في حذفه اي في حذف في واثباته في ظروف الزمان اعلم في الكلام اضمارا
تقديره وفي للظرف ولم يختلف اصحابنا في ذلك ولكنهم اختلفوا في حذفه
واثباته في قوله انت طالق غدا او في غد فاذا قال انت طالق غدا ان لم يكن له
نية يقع في اول النهار واذا نوى آخره يصدق ديانة لا قضاء بالاتفاق
وان قال في غد ولم يكن له نية يقع في اول النهار اتفاقا وان نوى آخره يصدق
عند ابي ح رح ديانة وقضاء وعندهما يصدق ديانة لا قضاء كما في مسئلة
الاولى وهذا معنى قوله وقالا هما سواء لانه اضاف الطلاق الى الغد ونية
جزء منه خلاف الظاهر لانه تخصيص العام فلا يصدق قضاء وفرق ابو ح
رح بينهما فيما اذا نوى آخر النهار بان في اذا حذفت اتصلت الطلاق
بالغد بلا واسطة فيقتضي استيعابه لانه شبه المفعول به فلا بد ان
يكون واقعا في اوله ليحصل الاستيعاب فاذا نوى آخر النهار فقد غير
موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء فاذا ثبت في
يصير الظرف جزءا مبهما من النهار فيكون نيته بيانا لما ابهمه لا تغييرا
لحقيقة كلامه فيصدقه القاضي واذا اضيف الطلاق الى مكان بان
قال انت طالق في الدار يقع الطلاق في الحال حيث ما كانت اذ لا اختصاص
للطلاق بالمكان الا ان يضمر الفعل بان اراد بقوله في الدار في دخولك

مطلب

الدار فيصير بمعنى الشرط لان الدخول لا يصلح ان يكون ظرفا للطلاق شاغلا له لانه عرض
لا يبقى فصار بمعنى مع مجازا لان في الظرف معنى المقارنة فيتعلق بالدخول الا انه لا
يكون شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعد الدخول بل يقع معه واعترض عليه بان
الزمان عرض لا يبقى فيلزم ان لا يصلح للظرفية والاولى فيه ان يقال يوضع المصدر
موضع الوقت كثيرا والمراد وقت دخولك وفي قوله بمعنى الشرط دون ان يقول
الزمان ح
للشرط اشارة اليه وقال بعضهم انه مجاز للشرط فيقع الطلاق بعده لكن الاول
اصح لانه لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال
مع نكاحك ولو كان للشرط لطلقت كما لو قال ان تزوجتك فانت طالق
كذا في الخانية ومع للمقارنة اي لمقارنة ما قبلها لما بعدها واذا قال انت طالق
واحدة مع واحدة او معها واحدة تطلق ثنتان وقبل للتقديم اي لسبق ما وصف
بها على ما اضيفت اليه حتى لو قال لها وقت الضحوة انت طالق قبل غروب الشمس
طلقت في الحال ولا يتوقف على وجود ما بعدها وبعد للتاخير اي لتاخير ما وصف
بها عما اضيفت اليه وحكمها اي حكم بعد في الطلاق ضد حكم قبل قيد بقوله في الطلاق
احترازا عن الاقرار فان مضادة حكم بعد لحكم قبل فيه ليست بمطردة فانه لو قال
لفلان علي درهم بعد درهم او بعده درهم يلزمه درهمان في الصورتين لان معناه بعد درهم
وجب علي او بعده درهم قد وجب علي فانه لا يفهم منه الا هذا ولو قال له علي
درهم قبل درهم يجب عليه درهم واحد ولو قال قبله درهم يجب درهمان فكان حكمها
في الصورة الاولى ضد حكم قبل لا في الصورة الثانية واذا قيد كل واحد من بعد
وقبل بالكناية كان صفة لما بعده حتى لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة

مطلب مع

فصلها قاضيخانية ح

قبلها

قبلها واحدة يقع ثنتان لان الطلاق المذكور اولا وقع في الحال والذي وصف
بانه وقع قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء على انه لو قال
انت طالق امس يقع في الحال فيقعان وفي قوله بعدها واحدة البعدية صفة
للاخيرة فتبين بالاولى فتلغو الثانية لفوات المحلية وان لم يقيد بالكناية
كان صفة لما قبله فلو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة تقع
واحدة لان القبلية تكون صفة للاولى فتبين بها فلا تقع الثانية لفوات
المحلية ولو قال انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان لان البعدية تكون
صفة للاولى فاقتضى ايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية قبلها فتقترنان قيدنا
مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع وعند
للحضرة فاذا قال لغيره لك عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ
دون اللزوم لان عند عبارة عن القرب في اصل الوضع فيحتمل القرب من يده فيكون
له امانة والقرب من ذمته فيكون دينا فيثبت الاول وهو الوديعة دون اللزوم
لان اللزوم في الذمة لا يكون عند حضرة حقيقة الا اذا وصل الدين وقال لفلان
عندي الف درهم دين فح يكون اقرارا بالدين لان الدين محتمل كلامه فيصلح ذكره
الدين تفسيرا له وغير تستعمل صفة للنكرة بحيث لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة
وتستعمل استثناء لمشابهة بينه وبين الا من حيث ان ما بعد كل منهما مغاير
لما قبله في الحكم تقول له علي درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام لانه صفة
للدرهم اي درهم مغاير للدانق وهو سدس درهم احترز به عن الدرهم الذي هو دانق
فانه كان في ذلك العهد درهم على وزن دانق ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه

مطلب غير

مطلب حروف الشرط

درهم الا دانقا وسوى مثل غير فى كونه صفة واستثناء ومنها اى من حروف
المعانى حروف الشرط اى كلماته فان حصل فيها اى كلمة ان اصل فى الفاظ الشرط
لانها مختصة بمعنى الشرط وليس لها معنى آخر سواه بخلاف سائر الفاظ
الشرط وكلمة ان حرف فسمى الكل باسمها تغليبا لها لاصالتها وانما
تدخل على امر معدوم على خطر اى محتمل للوجود والعدم الجار والمجرور صفة امر
ليس بكائن لا محالة الجملة صفة الخطر جئ بها للتاكيد وانما تدخل عليه لان
المقصود من دخولها هو الحمل على شئ او المنع عنه وذلك لا يجوز فى الممتنع
ومتحقق الوقوع فلا يقال ان جاء الغد فكذا لانه مما يكون البتة عادة
فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق ثلثا لم تطلق حتى يموت احدهما
لان هذا الشرط انما يتحقق بموت احدهما لانه ما لم يمت احدهما يكون وقوع
التطليق محتملا فاذا مات الزوج يتحقق الشرط فلا ميراث لها ان لم يدخل
بها لان امرأة الفار انما ترث اذا كانت فى العدة وان دخل بها فلها
الميراث لوقوع الطلاق قبيل موته وكذا اذا ماتت لانه قبيل موتها يوجد
وقت يسع فيه التكلم بالطلاق فيتحقق الشرط واذا عند نحاة الكوفة
تصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها اى بكلمة اذا يعنى تستعمل
للشرط ويترتب عليه الجزاء وعبر عن الاستعمال بالمجازاة لان المقصود
من الشرط والجزاء الجزاء والشرط وسيلة اليه فسمى استعمال الشرط
باسم ما يقصد به مرة كقول الشاعر واذا تصبك خصاصة فتجمل معناه
ان تصبك لدخول الفاء فى فتجمل وذا مخصوص بان وقد لا يجازى بها

اخرى اى مرة اخرى كقول الشاعر واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس
الحيس يدعى جندب اذ هاهنا للوقت واذا جوزى بها سقط الوقت
منها كانها حرف شرط فصارت بمعنى ان وهو قول ابى حنيفة واذا يكون
مشتركا بين الوقت والشرط فاذا استعمل فى احدهما لم يبق الآخر مرادا
عنده وهو مذهب الكوفيين وعند نحاة البصرة هى اى اذا موضوعة
للوقت وقد تستعمل للشرط مجازا من غير سقوط الوقت عنها مثل متى
بل اذا اولى لعدم السقوط لان المجازاة لازمة فى متى فى غير موضع الاستفهام م
وفى اذا جائزة فمتى لم يسقط معنى الوقت عن متى مع لزوم المجازاة اياه
فالاولى ان لا يسقط عن اذا فانها اى متى موضوعة للوقت لا يسقط
عنها ذلك اى عن متى معنى الوقت بحال وهو اى قول نحاة البصرة قولهما
اى قول ابى يوسف ومحمد رحمهما الله فان قلت يلزم الجمع على قولهما بين الحقيقة
والمجاز قلنا لا منافاة بينهما فى هذه الصورة لان الوقت يصلح للشرط
وعدم جواز الجمع باعتبار التنافى هذا ما قيل فى شروح هذا المختصر المنار لكنه
ضعيف لان ارادة معنى الحقيقة والمجاز من لفظ واحد ممنوعة سواء تنافى المعنيان
اولا ويمكن ان يقال اذا موضوعة بازاء الوقت والشرط جميعا عندهما فان
قلت قوله وقد تستعمل للشرط يدل على انه ليس بموضوع بازاء الكل قلت
لا يدل لانه اذا استعمل للشرط يكون مستعملا فى بعض ما وضع له فيكون حقيقة
قاصرة عند البعض ولم يتعرض المص له لاختلاف فيه والاولى منه ان يقال هى
لم تستعمل الا فى معنى الظرف لكنه تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام بتقييد

حصول الجملة بمضمون جملة بمنزلة المبتداء المتضمن معنى الشرط ولم يلزم
من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له ومما يدل على ما ذكرنا قول من
قال لامرأته انت طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس بالاتفاق كما لو قال
متى شئت فلو كان للشرط لبطلت المشية اذا قامت عن المجلس
كما في كلمة ان حتى اذا قال لامرأته هذا تفريع على الاختلاف المذكور اذا
اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده اى عند ابي ح رح
ما لم يمت احدهما كما في قوله ان لم اطلقك وقالا يقع كما فرغ اي
مقارنا للفراغ عن كلامه مثل متى لم اطلقك لانه اضاف الطلاق الى
وقت خال عن التطليق فلما سكت يوجد ذلك الوقت فتطلق
والخلاف فيما اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على
ما نوى بالاتفاق واذا ما مثل اذا الا ان دخول ما يحقق معنى المجازاة
باتفاق النحاة وتسمى ما هذه المسلطة لانها سلطت اذا على الجزم
وروي عنهما اذا قال انت طالق لو دخلت الدار انه بمنزلة ان دخلت
الدار فيجعل لو للاستقبال كان للموافاة بينهما في ان كل واحد منهما
تعليق احدى الجملتين بالاخرى على ان تكون الثانية جوابا للاولى وكيف
سؤال عن الحال يعني كيف موضوع للسؤال عن الحال فاذا قلت كيف زيد
معناه على اى حال اصحيح ام سقيم وقد يسلب عن كيف معنى الاستفهام
فيبقى دالا على نفس الحال كما حكي قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف
يصنع اى الى حال صنعته فان استفهام السؤال عن الحال جواب ان محذوف

اى

اى يحمل على السؤال والا اى وان لم يستقم السؤال عن الحال بطل لفظ
كيف ولذلك اى لبطلانه قال ابو ح رح في قوله انت حر كيف شئت
انه ايقاع لان العتق لا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر
الكلام خص ابا ح رح به لان عند صاحبيه يتعلق الحرية بالمشية
وفي الطلاق يعني اذا قال انت طالق كيف شئت تقع الواحدة قبل المشية
ثم ان كانت غير موطوءة فقد بانت لا الى عدة ولا مشية لها لانه يلغو
تفويضه الصفة الى مشيتها لعدم المحل بعد وقوع الاصل وان كانت موطوءة
فالمحل باق بعد وجود الاصل فلها المشية في الصفة ويبقى الفضل في الوصف
اى الزائد على اصل الطلاق من كونه باينا او رجعيا خفيفة او غليظة والقدر
بالرفع اى الثلث مفوضا اليها بشرط نية الزوج فان اتفق نيتهما يقع
ما نويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض النية
اليها واما نيته فلانه الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تغايرا تساقطا فيبقى اصل
الطلاق وهو الرجعي فان قلت لما فوض الزوج الامر اليها كان ينبغي ان تستقل
باثبات ما فوض اليها ولا تحتاج الى نية الزوج قلت انما فوض اليها حال الطلاق
وهو مشترك بين البينونة والعدد فتحتاج الى النية لتعيين احد محتمليه
كذا قال صاحب الكشف لكنه ضعيف لانه اذا اراد به الاشتراك اللفظي
فمحتاج الى النقل وهو غير ثابت وان اراد به الاشتراك المعنوي فهو غير محتاج
الى النية لانه لما قال كيف شئت اثبت لها ولاية اثبات اي وصف شاءت
على سبيل العموم قال صاحب النهاية نقلا عن الفوائد الظهيرية راجعت الفحول في

في جواب هذا الاشكال فما قرع سمعي جواب شاف فيجب ان يعتمد على ما ذكره
الطحاوي وابو بكر الرازي من ان نية الزوج ليست شرطاً لها في ان يجعل الطلاق
بائناً او ثلاثاً في قول ابي حنيفة فان قلت لو طلقت نفسها ثنتين و
نواها الزوج لا تطلق ثنتين وكان ينبغي ان لا تطلق لكن الثنتين حال مفوض
اليها قلت المفوض اليها من جهة الزوج ما يملك الزوج ايقاعه بقوله انت طالق
فانه لا يملك بهذا اللفظ ارادة ثنتين فكذا المفوض اليها لا يقال على هذا
ينبغي ان لا تجوز نية الثلاث في قوله انت طالق لانا نقول وقوع الثلاث
فيما نحن فيه ليس بمجرد قوله انت طالق وانما هو بواسطة كيف فافترقا وانما صار
الثلاث حالاً بقوله انت طالق دون ثنتين لان قوله انت طالق يدل على الوحدة
والثنتان عدد محض ليس بينهما منافاة بخلاف الثلاث لانه فرد اعتباري موافق
له في الوحدة وفالا ما لا يقبل الاشارة اي ما لم يثبت فيه الاشارة من الامور الشرعية
كالطلاق والعتاق فحاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل اي اصل الطلاق
بالمشية بتعلقه اي بتعلق الوصف قال بعض الشراح اظن ان هذا مبني على امتناع
قيام العرض بالعرض لان العرض الاول وهو الطلاق ليس محلاً للعرض الثاني
بل كلاهما حالان في الجسم وليس احدهما اولى بكونه اصلاً ومحلاً والآخر بكونه فرعاً
وحالاً بل هما سواء في الاصلية والفرعية لعدم انفكاك احدهما عن الآخر اذ الطلاق
لا يوجد الا بان يكون رجعياً او بائناً فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الآخر اليه
هذا كلامه ولقائل ان يقول انه من بعض الظن لانه مخالف لما عليه سوق كلامهم
فانهم قالوا حاله ووصفه بمنزلة اصله وهذا صريح في اصالة احدهما وفرعية الآخر

وكيف

وكيف لا وان الاحكام الشرعية بمنزلة الجواهر شرعاً حتى قبلت الفسخ و
الفسخ يكون بين الجوهرين فكذا وجد بين الايجاب والقبول لكونهما كالجوهرين
على انه لو صح ذلك لارتفع الطلاق لان امتناع قيام العرض بالعرض ملتزم
الخصمين قلت بل الخلاف مبني على عدم انفكاك الوصف عن الاصل
لان ما لا يكون محسوساً يعرف وجوده بوصفه والوصف مفتقر الى الاصل
فاستويا فصار تعليق الوصف تعليق الاصل اعلم ان في عبارة المتن تسامحاً
لانهم متفقون على ان الوصف مفوض اليها وانما اختلفوا في تفويض الاصل
فلو كان الكلام مجرىً على حقيقته يلزم التخلف لان الحال والوصف اذا كان مثل
الاصل وهو غير مفوض عند الخصم يلزم ان يكون الوصف ايضاً كذلك وقد
فرض مفوضاً والاولى ان يحمل على القلب ثم قيل الحال والوصف مترادفان
فعطف الوصف على الحال بمنزلة التفسير له وقيل حاله كالبينونة والرجعية
ووصفه مثل كونه سنياً او بدعياً والاول اظهر لانتفاء تحصيص وكم اسم
للعدد الواقع في باب الطلاق اما مذكوراً كقولك انت طالق واحدة فاذا قال
انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ لان كم شئت تفويض لما هو الواقع
الى مشيتها وهو عام فلها ان تطلق ما شاءت من العدد بشرط نية الزوج و
يتقيد بالمجلس لانه تمليك والتمليكات تقتصر على المجلس وكم هذه ليست
باستفهامية ولا خبرية لانها للتكثير وهو ليس بمراد بل بمعنى الشرط مجازاً فكانه قال
انت طالق على اي عدد شئت فلو صرح بها لكان للشرط فكذا ما في معناها
وحيث واين اسمان للمكان المبهم فاذا قال انت طالق حيث شئت واين

مطلب
او شنتين او ثلاثا او مقتضى كقولك انت
طالق تقدير طالق واحدة ح ح

شئت انه لا يقع ما لم تشأ لانه لا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى
ذكر المشية في الطلاق ويتوقف مشيتها على المجلس فيقتصر عليه فان قلت
اذا الغا ذكر المكان يعني قوله انت طالق شئت فينبغي ان يقع في الحال كما في قوله
انت طالق دخلت الدار قلت لما تعذر العمل بالظرفية جعلناها مجازاً
بمعنى ان لمشاركتها في الابهام فيصير بمنزلة قوله ان شئت والمجاز
اولى من الالغاء بخلاف اذا ومتى يعني اذا قال انت طالق اذا شئت
او متى شئت لم يتوقف مشيتها على المجلس فان قلت لم لم تجعل حيث مجازاً
عن اذا ومتى حتى لا يتوقف على المجلس فيكون معنى الظرفية فيه مرعياً قلت
هذا انما يستقيم ان لو كان فيهما معنى ظرفية المكان ورد بان مطلق الظرفية
اقرب الى الحقيقة من عدمها قلنا مطلق الظرفية ليس بموجود في الخارج فهو
اما ان يوجد في ضمن ظرف المكان فلا يكون مجازاً واما في ضمن ظرف الزمان فلا نم
انه اقرب الى الحقيقة لانه مباين له والجمع المذكور بعلامة الذكور عندنا يتنا
ول الذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المنفردات ذكر
الجمع المذكور في بحث الحروف لكن الكلام فيه باعتبار علامته وصرح في مذهب
بعض اصحاب الشافعي الى ان الجمع المذكور لا يتناول الاناث الا اذا دل عليه
الدليل لان كل علامة تختص بنوع وضعاً والكلام عند الاطلاق محمول على حقيقته
ولو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم التكرار في قوله تعالى ان
المسلمين والمسلمات قلنا تغليب الذكور على اناث وادخالهن في الحكم تبعاً للذكور
من عادة اهل اللسان وسبب نزول الآية ان النساء شكون الى رسول الله عم

فقلن ما بالنا لم نذكر في القرآن وطلبن التخصيص بالذكر مع عرفانهن
الدخول في جمع الذكور واعتقادهن الوجوب عليهن كما على الرجال فانزل
الله هذه الآية لتطييب قلوبهن والجواب عن قولهم يلزم الجمع انهم
يجعلون المغلوب من افراد الغالب ثم يطلقون الجمع على المجموع حقيقة
عرفية وهي راجحة على اللغوية فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
وان ذكر الجمع بعلامة التانيث يتناول الاناث خاصة حتى قال محمد
رح في السير الكبير اذا قال المستامن آمنوني على بني وله بنون وبنات
ان الامان يتناول الفريقين ولو قال آمنوني على بناتي لا يتناول الذكور
من اولاده ولو قال على بني وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن
واما الصريح وهو في اللغة الظهور سمي القصر صرحاً لظهوره وارتفاعه على
سائر الابنية وفي الاصطلاح ما اي لفظ ظهر المراد به ظهوراً بيناً اي تاماً
احترز به عن الظاهر لان الظهور فيه ليس بتام لبقاء الاحتمال قيل لا بد
فيه من قيد الاستعمال ليتميز به عن النص والمفسر لكن ظهورهما بالسياق
والقراين لا بكثرة الاستعمال ولكن لا حاجة الى هذا القيد لانه مورد
القسمة عليه لان هذا القسم في بيان وجوه الاستعمال حقيقة كان الصريح او مجازاً
لان المعتبر فيه ظهور المراد منه بكثرة الاستعمال وذلك يتحقق فيهما اذا
كان مستعاراً فيه من مثال المجاز منه قوله لا آكل من هذه الحنطة كقوله انت حرة
وانت طالق مثال للحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان في ازالة الرق
والنكاح صريحان فيهما ويجوز ان يراد بكل واحد منهما مثالاً للحقيقة والمجاز

باعتبارين لانهما مجازان لغويان في ازالة الرق والنكاح لان وضعهما في
اللغة ليس كذلك وهما صريحان في ذلك المدلول المتعارف وهما حقيقتان
شرعيتان ايضاً ويؤيد هذا ان المص ذكره عقيب ذكر الحقيقة والمجاز
وحكمه اي حكم الصريح تعلق الحكم بعين الكلام اي بنفس الكلام الصريح و
قيامه مقام معناه المراد منه لغاية وضوحه وظهوره جعل كانه نفس معناه
الحاصل في الذهن وليس فيه توسط اللفظ حتى يحتمل شيئاً آخر حتى استغنى
عن العزيمة اي عن النية ولا ينظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد
كقولك بعت واشتريت فان المقصود حاصل بهما نوى او لم ينو وكالطلاق
والعتاق حتى اذا اضافهما الى المحل فباي وجه اضاف يعني بصيغة النداء
كقوله يا حر او بصيغة الاخبار كقوله انت حر او اراد ان يقول سبحان الله
فجرى على لسانه انت حر او انت طالق تطلق ويعتق نواه او لم ينو نعم لو
اراد في انت طالق رفع القيد صدق ديانة لا قضاء وفي القنية امراة كتبت
انت طالق ثم قالت لزوجها اقرأ علي فقرأ حقيقة لا تطلق اقول هذا مشكل لانه
ينافي قوله حتى استغنى عن العزيمة واما الكناية فما استتر المراد به اي بالاستعمال
ولا يفهم الا بقرينة يعني الكناية غير معلوم المراد ابتداء معلومة ما لم تنضم اليه قرينة
بخلاف الخفي فانه معلوم المراد لكنه خفي مراده بعارض غير الصيغة حقيقة كان
او مجازاً مثل الفاظ الضمائر كهي للغائبة وانا وانت فانها كنايات حقيقة لانها
لا يتميز بعض اسم وهم الا بقرينة تنضم اليها فان قلت الفاظ الضمائر كنايات
بالوضع لا بالاستعمال وقد شرط قيد الاستعمال في التعريف قلت انها انما وضعت

ليستـ

ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلاً
يكني عنه بهو كما يكنى عنه بابي فلان لا انها كنايات قبل الاستعمال فلا
يكون خارجة عن التعريف فان قلت الضمائر بعد الاستعمال تصير معارف
ولهذا قيل الضمائر اعرف المعارف فكيف يكون المراد منها مستتراً بالاستعمال
قلت حالة الاستعمال مستتر ايضاً لانه يمكن استعماله لعمرو وبكر وبعد
الاستعمال لزيد وفيه تأمل وحكمها ان لا يجب العمل بها اي حكم الكناية
ان لا يثبت الحكم الشرعي بها الا بالنية اي نية المتكلم لكونها مستترة المراد
فلا يثبت الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار او ما يقوم مقامها من دلالة الحال وكنايات
الطلاق كبائن وحرام ونحوهما سميت بها اي بالكنايات مجازاً هذا جواب عن
سؤال مقدر هو ان هذه الالفاظ كنايات والكنايات ما استتر المراد منه
والمراد المستتر ههنا هو الطلاق فيجب ان يقع بها الرجعي والجواب ان اطلاق
لفظ الكناية عليها مجاز لان معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل واحد
لكن فيما يتصل به كالبائن مثلاً فانه مبهم في انها بائنة عن النكاح او غيره
فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل فاستعير لها لفظ الكناية حتى
كانت بوائن فصار الطلاق البائن واجباً بموجب الكلام نفسه من غير ان
يجعل انت بائن كناية عن انت طالق وللقائل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها
اللغوية غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية لانها باعتبار استتار المراد لا
باعتبار المدلول الوضعي وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه
فممنوع كيف ولا يمكن التوصل به الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون

بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر المراد به
سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره فيكون كناية حقيقة يصدق
التعريف عليها فالحاصل انها كنايات حقيقة عن الطلاق مجازاً لانها شابهت
الكنايات من الطلاق فلا تنافي فاذا زال الابهام بالنية او بدلالة الحال
وجب العمل بموجبانها التي هي البينونة وهذا مبني على تفسير الكناية ولو
فسروها بما فسرها علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكليف لان الكناية
عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل الى
ملزومه كما يراد بطول النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ملزومه من طول
القامة ويراد بالبائن هاهنا الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه
الذي هو البينونة من وصلة النكاح فتطلق به امراة على صفة البينونة و
هاهنا بحث وهو ان الموضوع له غير مراد في الكناية لان عند بعضهم مجرد جواز
ارادة المعنى الحقيقي في الكناية كاف ولو سلم انه مراد فلا خفاء في انه لا
يكون مقصوداً حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة فلا يجب
ثبوت طول النجاد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة والنسبة بين
الكناية والمجاز انها اعم منه من وجه لانهما يجتمعان في المجاز الغير المتعارف
فتوجد الكناية في محل بدون المجاز كما في الضمائر فكذا العكس كما في المجاز
المتعارف الا اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة هذه
استثناء من قوله سميت بها مجازاً يعني هذه الالفاظ الثلثة كنايات
عن الطلاق على سبيل الحقيقة حتى كان الواقع بها رجعياً والاظهر انه استثناء

من قوله

من قوله حتى كانت بوائن اما في اعتدي فلان العد يحتمل عد الدراهم او
عد الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى الاقراء يثبت به الطلاق بطريق
الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقية الطلاق
تصحيحاً للامر والضرورة تندفع باثبات واحد رجعي فلا حاجة الى اثبات
وصف زائد وهو البينونة هذا اذا قال اعتدي بعد الدخول بها واما اذا
قال قبل الدخول بها فلا حاجة للاقتضاء لانه لا عدة لها فيجعل قوله اعتدي
مجازاً عن كونها طالقاً بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان قلت
المسبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصوداً من السبب ليصير
بمنزلة علة غائية فيتحقق اصالته والظاهر ان ليس المقصود من
الطلاق هو الاعتداد قلت الشرط في اطلاق المسبب على السبب هو
اختصاصه بالسبب ليتحقق الاصالة من جهة ايضاً والاعتداد شرعاً
بطريق مختص بالطلاق ولا يوجد في غيره الا بطريق التبع كالعدة تجب على
ام الولد من غير طلاق لانها لما صارت فراشاً اخذت حكم المنكوحة وحكم
زوال الفراش شبيهاً بالطلاق واوجب العدة لانها تثبت بالشبهة
وقد يقال اعتدي من باب الاضمار اي اعتدي لاني طلقتك ففي المدخول
بها يثبت الطلاق ويجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق ولا تجب العدة
واما في استبرئي رحمك فلان طلب البراءة يحتمل ان يكون للولد وان يكون
للزوج الاخر فاذا نوى ذلك ثبت الطلاق اقتضاءً والمباحث المذكورة
في اعتدي آتية هنا واما قوله انت واحدة يحتمل ان يكون نعتاً للطلقة

المحذوفة وان يكون صفة للمرأة فاذا نوى الطلاق يكون رجعياً فان قلت
لم جعلتم موصوفها صريح الطلاق ولم تجعلوه بائنة قلت الاصل في الكلام
الصريح وحمل الكلام على الاصل اولى او لانه اقل مؤنة قال صدر الشهيد في الجامع
قال بعض اصحابنا اذا اعرب الواحدة بالرفع لم يقع شيء وان نوى لانها صفة
شخصها وان اعرب بالنصب يقع من غير نية لانه نعت مصدر محذوف
وان لم يعرب يحتاج الى النية واذا نوى كان على الاختلاف تقع عندنا رجعية
وعند الشافعي لم يقع شيء وقال عامة مشايخنا بل الكل على الاختلاف لان
العامة لا يميزون بين وجوه الاعراب فلا تصح بناء حكم يرجع الى العامة بل واحدة
بالنصب او بالرفع او السكون يحتمل هذين الوجهين اما بالنصب فيحتمل نعتاً
للطلقة بان يقال انت طالق طلقة واحدة حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه
ويحتمل ايضاً صفة للمرأة تقديره انت كنت واحدة في الجمال واما بالرفع فيحتمل
ان يكون نعتاً للمرأة بان يقال انت واحدة في كثرة المال وان يكون نعتاً
للطلقة اي انت ذات طلقة واحدة ثم حذف ذات واقيم المضاف اليه
مقامه ثم حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه وعلى هذا قول بعض اصحابنا
لا يكون انت واحدة من الكناية والاصل في الكلام الصريح لان الكلام موضوع
للافهام والافادة والصريح هو التام في هذا المعنى ففي الكناية قصور عن
البيان لانها تتوقف في افادة المقصود على قرينة فيظهر هذا التفاوت
اي التفاوت بين الصريح والكناية بحسب الظهور والخفاء فيما يندرئ بالشبهات
مثل الحدود والكفارات حيث جاز اثباتها بالصريح لوضوحه دون الكناية

لخفائها حتى من قال جامعت فلانة او واقعتها لا يجب عليه حد القذف لانه
لم يصرح بالقذف بالزنا وانما يجب اذا قال نكتها او زنيت بها فان قلت
اليس انه لو قذف رجلاً بالزنا فقال له رجل آخر هو كما قلت فانه يحد
هذا الرجل مع انه ليس بصريح قلت كاف التشبيه يوجب العموم عندنا
في محل يقبله كما قال علي رضي الله عنه في حق اهل الذمة دماؤهم كدمائنا وهذا
المحل قابل فيكون نسبة له الى الزنا بلا احتمال ولو قال صدقت لا يحد
لانه يحتمل ان يراد به صدقت في قذفك بالزنا وان يراد صدقت فيما
مضى فلم تكلمت بهذه الكلمة واما الاستدلال وهو انتقال الذهن من
الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار فاذا ادرك الدخان انتقل منه الذهن
الى النار وقيل بالعكس وهو المراد ههنا وفي عبارته تسامح لان الاستدلال
صفة المستدل وليس من اقسام الكتاب لكن لما لم يفد الاقسام بدونه عده
منها بعبارة النص يقال عبرت الرؤيا اذا فسرتها سميت الالفاظ
الدالة على المعاني عبارات لانها يفسر ما في الضمير الذي هو مستور والنص قد
يطلق على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهراً او مفسراً
او خفياً او خاصاً او عاماً صريحاً او كناية فيكون اثبات الحكم بهذه الالفاظ
استدلالاً بعبارة النص وانما اطلق النص على كل ما كان من الكتاب و
السنة اعتباراً للغالب فان غالب ما ورد منهما نص وهذا هو المراد ههنا
لا النص المتقدم وهو ما ازداد وضوحاً على الظاهر فهو العمل اراد به عمل المجتهد
ظهوراً
وهو اثبات الحكم لا العمل بالجوارح بظاهر ما سيق الكلام له الضمير المجرور راجع

الى ما اراد بظاهر الكلام ان العمل بما سيق الكلام له عمل بشيء ظاهر حتى لا يحتاج الى
مزيد تأمل فرقاً بينه وبين اشارة النص حيث انه عمل بما ليس بظاهر من كل وجه
والا لكفى ان يقال هو العمل بما سيق له الكلام وفي ذكر الكلام دون النص اشارة
الى ان المراد بالنص ليس ما تقدم ذكره والا لكان تعريفه بالكلام تعريفاً بالاعم
وذلك غير جائز فان قلت المحذور باق لان الكلام اعم من متن الكتاب والسنة
قلت المراد الكلام من الكتاب والسنة فلا يكون اعم فان قلت لو تمسك
احد في اباحة النكاح بقوله تع فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع الآية
يقال انه استدلال بعبارة النص كما صرحوا به مع ان الكلام ليس مسوقاً لها قلت
الكلام وان لم يكن مسوقاً لها الا ان المسوق له يتوقف عليه والمراد من المسوق له
هنا اعم من ان يكون مسوقاً بالذات او بالعرض بان يتوقف المسوق له عليه واما
الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما يثبت بنظمه اى بتركيبه من غير زيادة ولا
نقصان خرج به الثابت بدلالة النص لانه ثابت به لمعنى في النظم لغة احترز به
عن الاقتضاء فانه لا يثبت لغة بل انما يدل عليه النص لتوقفه عليه شرعاً
فثبوته بالشرع لا باللغة لكنه اى ما ثبت بنظمه غير مقصود ولا سيق له النص
اعلم ان القصد يكون باعتبار المعنى والسوق باعتبار اللفظ ولا شك ان احدهما
كاف في التعريف الا انه جمع بينهما توضيحاً لمزيد الكشف خرج بهذين القيدين
الاستدلال بعبارة النص وليس بظاهر من كل وجه ليس هذا من تمام التعريف
بل ابتداء كلام يعني انه ظاهر من وجه دون وجه ثم ان كان الغموض فيه بحيث يزول
بادنى تأمل يقال هذه اشارة ظاهرة وان كان يحتاج الى زيادة فكر يقال هذه
مسئلة

اشارة غامضة وانما سمي اشارة النص لانه لما لم يكن النص مسوقاً له لم
يكن ظاهراً من كل وجه بل فيه خفاء ولا يدرك صريحاً بل اشارة كما اذا
قصد بالنظر الى شيء يقابله فرآه ورأى مع ذلك غيره يمنة ويسرة بالنظر
باطراف العين من غير قصد فما يقابله فهو مقصود بالنص وما وقع عليه
اطراف بصره فهو مرئي بطريق الاشارة تبعاً لا قصداً وهذا كقوله و على
المولود له اى على الذى ولد له وهو الاب رزقهن اى طعام الوالدات و
كسوتهن اول الآية والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن
اراد ان يتم الرضاعة قيل المراد من الوالدات المطلقات وهو الظاهر
بدليل ما قبل الآية وما بعدها فانهما في ذكر المطلقات والمراد ايجاب اصل
الرزق والكسوة بطريق الاجرة وقيل المراد المنكوحات منهن بدليل ذكر الرزق و
الكسوة دون الاجرة حيث لا تستوجب منكوحة الاجرة على ارضاع ولدها
و يستوجب على الزوج الرزق والكسوة فالمراد ايجاب فضل الطعام و
الكسوة التي تحتاج اليها في حالة الارضاع لا اصل النفقة لان ذلك وجب
بالنكاح سيق الكلام لاثبات النفقة اي لايجاب اصل النفقة او فضلها
على الاب على التقديرين فهو الثابت بعبارة النص وفيه اى في ذكر
المولود له دون الوالد اشارة الى ان النسب الى الآباء لان اللام للاختصاص
ولا يصير الولد مخصوصاً من حيث الملك بالاجماع فدل على اختصاص الاب
بالنسبة اليه حتى لو كان الاب قرشياً والام اعجمية يعد الولد قرشياً
واشارة الى ان للاب حق التملك في مال الولد فيتملك عند الحاجة بغير

عوضٍ والى ان الاب لا يشاركه في نفقة ولده احد كما لا يشاركه احد في هذه
النسب وهما اى العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اى في اثباته لأن
كلاً منهما يفيد الحكم بظاهره اشار بظاهره الى انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت
في القطعية لان العبارة قطعية والاشارة قطعية وقد تكون غير قطعية
الا ان الاول اى العبارة ولم يقل الاولى باعتبار القسم احق عند التعارض
من الاشارة لان الاول منظوم مسوق له والآخر غير مسوق له فيكون ارجح
لكونه مقصوداً من الكلام مثال التعارض قوله صلى الله عم في النساء انهن
ناقصات العقل والدين فقيل ما نقصان دينهن قال صلعم تقعد احديهن
في قعر بيتها شطر عمرها اى نصفه لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام
لنقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوماً كما قال الشافعي
وهو معارض بما روي عن النبي عم انه قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة
ايام وهو عبارة فيترجح على الاشارة وللاشارة عموم كما للعبارة يعني
الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام
فيكون عاماً قابلاً للتخصيص ولهذا قلنا في اشارة قوله تع وعلى المولود له
رزقهن خص منها اباحة وطئ الاب جارية ابنه وان كان اللام يستلزم
ان يكون الولد وامواله ملكاً للاب ومختصاً به واما الثابت بدلالة
النص فما ثبت بمعنى لغة نصب على التمييز من قوله بمعنى النص اى الحكم الذي
ثبت بسبب معنى لغوي المراد به المعنى الذي يعرفه كل سامع يعرف اللغة من
غير استنباط لا المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة والمعنى

مطلب الثابت بدلالة النص

الاول

الاول الذي ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من الضرب لغة لا
شرعاً فانه اذا قيل اضرب فلاناً يفهم منه انه لغة ايصال الالم الذي يفضي
اليه الضرب لا صورة الضرب وهي استعمال آلة التاديب في محل صالح
للايقاع عليه حتى لا يسمي ذلك بدون الايلام ضرباً حتى لو حلف لا يضرب
امرأته فضربها بعد الموت لا يحنث ولو مد شعرها او خنقها حيناً يحنث لوجود
الايلام فان قلت ان اريد من الضرب معناه الحقيقي ومعنى المعنى فيكون
الجمع بين الحقيقة والمجاز او العمل بعموم المجاز والاول باطل والثاني يخرجه
من الدلالة بجعله من قبيل العبارة قلنا لا نسلم انه اريد بالنظم معنى هو معنى لغة
بل فهم منه بطريق التنبيه على الغرض والمقصود فمن حيث ان الحكم ثبت
لمعنى في النص ما سميناه عبارة النص ولا اشارته ومن حيث ان المعنى فهم من
النص لغة سميناه دلالة لا قياساً ساخرج بقوله بمعنى النص العبارة والاشارة
وبقوله لغة الاقتضاء والمحذوف لان الاقتضاء ثابت شرعاً والمحذوف ثابت
عقلاً لا اجتهاداً تاكيد لقوله لغة كالنهي عن التافيف وهو تلفظ كلمة
اف والمستفاد من هذا المعنى اللغوي هو الاستخفاف والاذى يوقف به اى
بذلك النهي وهذه جملة حالية من النهي على حرمة الضرب والشتم بدون
الاجتهاد لان المقصود من الضرب لا بطريق الوضع هو الايلام ولهذا لو حلف
لا يضرب فلاناً فضربه بعد موته لا يحنث ولو خنقه او مد شعره حيناً يحنث لحصول
الايلام قال بعض الشارحين لو قال المص في التمثيل كحرمة الضرب الثابتة
بمعنى النهي عن التافيف المعلوم منه لغة دون اجتهادٍ لكان اولى فيكون

مثالاً لما ذكره وهو الثابت بدلالة النص ويمكن ان يقال بما قاله يؤدي المعنى
المقصود مع الاختصار فكان اولى وفي قوله لا اجتهاداً رد لما قاله بعض
الاصوليين من ان دلالة النص قياس جلي لوجود اركان القياس وهو الاصل
كالتأفيف والفرع كالضرب والعلة الجامعة كالاذى وانما سمي قياساً
جلياً لظهور المعنى الجامع لان اهلية الاجتهاد للقياس شرط في القياس
وليس بشرط في دلالة النص اذ كل من عرف اللغة عرف حرمة الضرب من حرمة
التأفيف وهذا النوع كان ثابتاً قبل شرع القياس ولهذا اتفق العلماء على
صحة الاحتجاج به من نفاة القياس كذا قالوا ولقائل ان يقول الثابت بدلالة
النص كثيراً ما يكون مبنياً على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة
ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة في الاكل والشرب في الصوم والحد
في اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى فادعاء فهم كل احد ممن يعرف لغة ان الحكم
لاجلها مما لا صحة له بل المعنى الموجب يفهم رأياً وهو من قبيل القياس الا ان
القياس لما لم يكن مثبتاً للحد والقصاص ادعوا فيه دلالة ويمكن ان يجاب
عنه بانا سلمنا ان وجوب الكفارة عليهما لا يعرفه كل احد ابتداء ولكن اذا
سمع حديث الاعرابي الواقع في الجماع في الصوم يعرف من اول الامر ان وجوب
الكفارات لاجل اذى الصوم وهذا المعنى موجود في الاكل والشرب في الصوم
والثابت به كالثابت بالاشارة من حيث ان كلا منهما يوجب الحكم قطعاً الا
عند التعارض فان الاشارة مقدمة على الدلالة لان فيها وجد النظم والمعنى اللغوي
وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فيتقابل المعنيان ويبقى النظم في الاشارة

سالماً

سالماً عن المعارضة فرجحت مثال تعارضهما ما قال الشافعي يجب الكفارة
في القتل العمد لانها لما وجبت في القتل الخطاء مع قيام العذر فلان يجب
بالعمد كان اولى لكن هذه الدلالة عارضتها اشارة في قوله تع ومن قتل
مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة في العمد
لان الجزاء اسم للكامل التام على ما سبق فلو اوجبنا الكفارة لكان جهنم
بعض الجزاء لا كله فرجحنا الاشارة فان قلت المراد جزاء الآخرة والا كان
فيه اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف
الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص وجب بعبارة النص
الوارد فيه ولهذا اي ولان الثابت بالدلالة كالثابت بالاشارة في كونه
قطعياً مضافاً الى النص صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص دون
القياس لان الثابت بالقياس ثابت بالرأي وفيه شبهة والحدود تندرئ
بالشبهات والثابت بالدلالة ثابت لغة ولا شبهة فيه اراد به القياس الذي
يدرك علته بالرأي لان الحدود والكفارات شرعت جزاء للجنايات ماحية
للسيئات ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الاجرام ومعرفة ما يحصل به ازالة الآ ثام
فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الرأي واما اذا كانت العلة منصوصة
يكون ذلك القياس بمنزلة النص وهذا الفرع المذكور مذهب الفحول الثلثة
القاضي ابو زيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي
ومن تبعهم وقال بعض اصحابنا ان فعي دلالة النص والقياس سواء وقال
صاحب الكشف سمعت عن عمي فخر الدين المازغي وهو اعلى من ان يتكلم بغير تحقيق

قال عندهم يثبت بمثل هذا القياس الحدود والكفارات فح لا يظهر فائدة
الخلاف ويكون الخلاف لفظياً مثال اثبات الحد بالدلالة ايجاب الرجم
على غير ماعز ممن زنا في حالة الاحصان فانه روي ان ماعزاً وهو محصن زنى
فرجم ومعلوم انه انما رجم لانه زنى وهو محصن لا لانه ماعز فيثبت الحكم في
حق غيره بالدلالة وفيه نظر لان الحكم في غير ماعز ثابت بعبارة نص آخر
وهو ما روى البخاري في صحيحه عن عمر رضه عنه انه عليه الصلوة والسلام قال الا
ان الرجم حق على من زنى وقد احصن فلا يحتاج الى هذا التكليف ومثال
اثبات الكفارة على من جامع في نهار رمضان عمداً بدلالة نص الاعرابي الواقع
على امرأته وهو صائم فاوجب النبي صلعم عليه الكفارة وذلك لم يكن لكونه
اعرابياً بل للجناية على صومه الحديث معروف فيجب على غيره اذا افسد صومه
بالاكل والشرب للمشاركة في العلة وهي الافساد فان قلت لكم انه الكفارة
تعلقت بالافساد لانه حاصل في الافطار بالحصاة ولا كفارة فيه قلت انها
تعلقت بالافساد على وجه الكمال وليس في الافساد بالحصاة كمال لانه غير
غذاء وقال الشافعي لا كفارة في الاكل والشرب لانها شرعت في الوقاع
بخلاف القياس لان الرجل الواقع جاء الى رسول الله ع م تائباً والتوبة رافعة
للذنب ومع هذا اوجب النبي ع م عليه الكفارة غير معقول المعنى فلا
يقاس عليه غيره قلنا لا نم انه غير معقول المعنى لان الشارع متى عين
لرفع هذه الجناية الاعتاق تعين ولم يكف التوبة وحدها ولئن سلم
انه غير معقول ولكن لا نثبتها بالقياس بل بالدلالة وبينهما فرق والثابت
والثا

والثابت به اى بقسم دلالة النص لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له لان العموم
من اوصاف اللفظ كما مر ولا لفظ في الدلالة لان الثابت بدلالة النص
ثابت بمعنى النص اللغوى ولان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون
غير علة وفي التخصيص ذلك بيانا ان الموجب لحرمة التأفيف في موضع
النص هو الاذى والشرع جعله علة الحرمة ومتى وجد هذا الوصف ولا حكم
لم يكن علة الحرمة فكانه قال هو علة وغير علة وهذا تناقض واما الثابت
باقتضاء النص اى بمقتضاه اعلم ان النص اذا كان بحيث لا يصح معناه
الا بشرط فلا شك انه يقتضيه فهناك امور اربعة المقتضي وهو النص
والمقتضى وهو ذلك الشرط والاقتضاء وهو نسبة بينهما وحكم المقتضي
وهو المراد من الثابت ههنا فما لم يعمل اى حكم لم يعمل النص في اثباته الا
بشرط تقدم عليه اى على النص فان ذلك اى الشرط هذا تعليل لثبوت
الحكم بالنص او تعليل اشتراط تقدمه عليه امر اقتضاه النص لصحة
ما يتناوله اى لصحة معنى يتناوله النص فصار هذا اى الثابت مضافاً بالمقتضي
الى النص بواسطة المقتضى بالفتح بمعنى المفعول فكان كالثابت بالنص
اذ الحكم ثابت بالمقتضى والمقتضى ثابت بالنص والثابت بالثابت
بالشيء ثابت بذلك الشيء فان قلت لم حملت الثابت على الحكم
لا على المقتضى كما حمله بعض الشارحين وضح قوله بشرط تقدم على الاضافة
والتنوين في تقدم عوض عن المضاف اليه اى بشرط تقدمه وضميره عائد

الى ما وجعل ذلك وهذا اشارة الى الثابت وقوله المقتضى بالفتح
بمعنى الاقتضاء واللام فيه بدل عن الاضافة والفاء في فان ذلك اشارة
الى تعليل تسميته بهذا الاسم او الى تعليل اشتراط تقدم عليه والفاء في
فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الاولى ويكون تقدير الكلام واما المقتضى
فالشيء الذي لم يعمل النص اي لم يوجب حكماً الا بشرط تقدم ذلك
الشيء على النص قلت لان المنقسم الى الاقسام الاربعة الحكم فلو كان
الثابت باقتضاء النص هو المقتضى لم يكن من اقسام الحكم ولانه لو حملنا
على تعريف الحكم يحصل منه تعريف المقتضى وهو شرط بتقدم النص بخلاف
العكس فما ذكرناه افيد وعلامته اي علامة المقتضى ان يصح به اي با
بالمقتضى المذكور يعني يصير مفيداً وموجباً للحكم ولا يلغى عند ظهوره اي
ظهور المقتضى يعني لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل
يبقى كما كان قبله بخلاف المحذوف فانه اذا قدر مذكوراً انقطع عنه ما اضيف
الى المذكور وانتقل الى المقدر كما في قوله تع واسئل القرية فان السؤال
مضاف الى القرية فاذا صرح بالاهل كان السؤال واقعاً عليه ويتغير اعراب
القرية من النصب الى الجر هذا مذهب المتأخرين لانهم لما رأوا في بعض
افراد هذا النوع عموماً مثل قوله طلقي نفسك جعلوا ما يقبل العموم من
باب المحذوف وفرقوا بينهما بذكر علامة لكن هذا الفرق غير صحيح لان الكلام
قد يتغير بعد اظهار المقتضى ويتقرر بعد اظهار المحذوف اما الاول فكقولك

اعتق

اعتق عبدك عني بالف فان البيع لو قدر مذكوراً يصير اعتق عبدي عني
وهو تغيير واما الثاني فكقوله تع فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي
فضرب فانشق الحجر فانفجرت وهو منصوص تقرر على حاله بعد تصريح المحذوف
ولم يتغير وفرق بعض بان المقتضى شرعي كثبوت المصدر الذي هو ...
التطليق في قوله انت طالق فانه يقتضي تطليقاً ضرورة ليصح وصفها بالطلاق
والمحذوف لغوي كثبوت المصدر في قوله طلقي نفسك وهذا الفرق ضعيف
لان المصدر في قوله طلقي نفسك ليس بمقدر ولا محذوف بل معناه افعلي
فعل التطليق والكلامان مبنيان على معنى واحد الا ان احدهما اوجز فصار
المصدر مذكوراً فيه لغة فيصح التعميم ولهذا صحت نية الثلث فيه وفرق
بعض بان المقتضى والمقتضى به مرادان للمتكلم في باب الاقتضاء كما في قوله اعتق
عبدك عني بالف والاعتاق والتمليك مرادان للآمر وفي باب الحذف المراد
هو المحذوف لا المذكور كما في واسئل القرية وهذا الفرق ايضاً غير صحيح لان المحذوف
قد يكون مراداً مع المذكور كما في قوله تع فقلنا اضرب بعصاك الحجر والمتقدمون
لم يفرقوا بينهما فقالوا في تعريف المقتضى جعل غير المنطوق منطوقاً لتصحيح
المنطوق وانه شامل للمحذوف ومثاله المشهور الامر بالتحرير للتكفير كقوله
اعتق عبدك عني بالف مقتض خبر مبتدأ محذوف اي هو مقتض للملك ولم
يذكره اي ولم يذكر من امر بالتحرير للملك فان العتق بالالف لا يصح الا بالبيع
والبيع مقتضى وما ثبت به وهو الملك حكم المقتضى فثبت البيع مقدماً على الاعتاق
لانه بمنزلة الشرط للصحة ولما كان شرطاً كان تبعاً للعتق اذ الشروط اتباع

فيثبت البيع بشروط المقتضى لا بشروط نفسه اظهاراً للتبعية كالعبد يصير
مقيماً بنية الاقامة من المولى حتى يسقط القبول الذي هو ركن البيع ولا
يثبت فيه خيار الرؤية والعيب ولا يشترط كونه مقدور التسليم حتى صح
الامر باعتاق الآبق ويعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبياً مأذوناً
لم يثبت البيع بهذا الكلام لكونه ليس باهل للاعتاق ولهذا قال ابو يوسف
رح فيمن قال لغيره اعتق عبدك عني بغير شيء فاعتقه ان العتق
يقع عن الآمر ويثبت الهبة اقتضاء فاستغنت الهبة عن القبض كما استغنى
البيع عن القبول ولابي ح ومحمد رحمهما الله الفرق بين القبض والقبول حيث
سقط احدهما دون الآخر بالاقتضاء ان المقتضى قول غير مذكور حقيقة
جعل كالمذكور شرعاً والقبول ايضاً قول اعتبر شرعاً فيكون من جنسه فيصح
يسقط شرعاً تصحيحاً لكلام آخر واما القبض ففعل حسي فلا يجوز ان يسقط
اعتباره بطريق الاقتضاء لان المقتضى قول والقبض ليس من جنسه والقول
دون فعله فلا يجوز ان يبطل لاجل ما هو اقوى منه فان قلت يشكل هذا بما اذا
قال لغيره اطعم عن كفارة يميني فاطعم المأمور حيث جاز ويثبت الملك
للآمر بالهبة وان لم يقبض قلت الفقير يقبض عين الطعام فيمكن ان يجعل
قابضاً للآمر ثم لنفسه بخلاف الاعتاق فانه اتلاف المالية ولا يتصور القبض
في التلف ومن شرط الاقتضاء ان لا يصرح الثابت به بل يذكر المقتضى
فحسب لانه لو صرح به بان قال المأمور بعته منك بالف واعتقه لم يجز عن
الآمر بل كان مبتدياً ووقع العتق عن نفسه ومعنى قوله اعتق عبدك

عنى

عني اعتق العبد الذي كان مملوكاً لك ثم صار ملكي بالف عني وبه تبين ان
الالف مرتبط بالتمليك لا بالاعتاق والثابت به اي باقتضاء النص كالثابت
بدلالة النص في كونه مضافاً الى النص ومقدماً على القياس الا عند
المعارضة فيكون الثابت بالدلالة اولى لانه ثابت بالمعنى اللغوي بلا ضرورة
والثابت بالمقتضى ضروري يثبت لتصحيح الكلام شرعاً للحاجة الى اثبات
الحكم وهو غير ثابت فيما وراء الضرورة فيكون الاول اقوى وما وجد
لتعارض المقتضى والدلالة مثال ولا حاجة اليه لكن ايراد المثال للمبالغة
في الايضاح كذا قال صاحب التحقيق وقد اورد بعض الشارحين لتعارضهما
مثالاً فقال اذا باع عبداً من آخر بالفي درهم وقبضه ولم ينقد الثمن ثم
قال البايع للمشتري اعتق عبدك عني بالف درهم فاعتقه لا يجوز البيع
لان دلالة النص الذي ورد في حق زيد بن ارقم بفساد شراء ما باعه باقل
مما باع قبل نقد الثمن توجب انه لا يجوز في غير زيد والاقتضاء يدل على الجواز
فرجح الدلالة على الاقتضاء لكن لقائل ان يقول لا نسلم المعارضة اذ من شرطها
تساوي الحجتين ولا تساوي بينهما لان المقتضى مع المقتضى كلام الآمر والدلالة
ثابتة بالحديث فانى يتعارضان ولئن سلم ان عدم الجواز فيما ذكر من الصورة ليس
بترجيح الدلالة على المقتضى فانهما لو صرحا بالبيع بان قال المشتري بعت هذا
العبد منك بالف درهم وقال البايع قبلت لا يجوز البيع ايضاً لان موجب
ذلك عدم الجواز من غير معارضة نص فلا يكون هذا نظير معارضتهما ولا عموم
له اي للمقتضى عندنا لان العموم من اوصاف اللفظ والمقتضى ليس بملفوظ فلا

يثبت فيه العموم ولأن الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا حاجة الى اثبات
صفة العموم فان قوله اكلت يدل على المصدر والاكل لا يكون بدون المأكول
فيثبت المأكول ضرورة فيتقدر بقدرها قيل المقتضي يجوز ان يكون عاما كما في
اعتق عبيدك عني بالف واجيب بان هذا ليس من عموم المقتضي لان
المقتضي فيه هو البيع المضاف الى العبيد والبيع واحد ثابت بقدر ما يصح اعتاقهم
وغير ثابت بالنسبة الى غيره من الاحكام من خيار الرؤية والعيب واشتراط القبول
كاباحة اكل الميتة للمضطر فانه يباح له قدر ما يندفع به الهلاك وقال الشافعي
المقتضي يقبل العموم لانه بمنزلة النص فيجوز فيه العموم كما في النص قلنا لا نسلم لانه
بمنزلة النص من كل وجه وانما كان بمنزلته في تقدمه على القياس ولا يلزم من هذا
ان يكون في قبول العموم مثل النص حتى اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما
دون طعام لا يصدق عندنا ديانة ولا قضاء وهذه نتيجة الخلاف بيننا وبين الشافعي
وعنده يصدق بخلاف قوله ان اكلت طعاما حيث يصح نية التخصيص فيه لان
النكرة وقعت في موضع النفي فعمت فان قلت المصدر في ذكر الفعل مذكور لغة و
هو نكرة في موضع النفي فيصير عاما قلت المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية
لا على الافراد فالعموم للافراد دون الماهية بخلاف قوله لا آكل اكلا فان اكلا
نكرة في موضع النفي فيعم فيجوز تخصيصها بالنية اعلم ان ايراد مسئلة الاكل في قبيل
المقتضي على قول من شرط فيه ان يكون امرا شرعيا مشكل لان افتقار الاكل الى
الطعام ليس مستفادا من الشرع الا ان يقال المقتضي هو الذي يثبت لتصحيح الكلام
شرعا او عقلا لكن يتعذر الفرق بينه وبين المحذوف لان المقدر في المحذوف

ثابت

ثابت عقلا كما في قوله تعالى واسئل القرية وكذا اذا قال انت طالق او
طلقتك ونوى الثلث لا يصح هذا عطف على قوله حتى اذا قال وقال
الشافعي يقع ما نوى من الثلث والثنتين لان طالقا يدل على طلاق
فيحتمل نية كما لو صرح به ولو لم يحتمل العموم لما صح ايجاب الثلث ونحن نقول
نعم ان طالقا يدل على المصدر الا ان دلالته على مصدر قائم بالموصوف
ليصح بناء الوصف عليه لا على مصدر قائم بالواصف وههنا وصفت
المرأة بالطالقية فتدل على طلاق قائم بها لا على طلاق قائم بالزوج وهو بمعنى
التطليق وانما التطليق امر شرعي يثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق
يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء
فيتقدر بقدر الضرورة فان قلت هذا انما يصح في انت طالق دون
طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج قلنا
دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان
ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع
اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال فصارت د
دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف قوله طلقي نفسك وانت
باين حيث يصح نية الثلث فيهما اتفاقا على اختلاف التخريج اما عند الشافعي
فلكونه قائلا بعموم المقتضي واما عندنا فلان طلقي نفسك مختصر من افعلي
فعل الطلاق فيكون الطلاق ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة المل
الملفوظ فيصح حمله على الاقل وهو الواحد حقيقة وعلى الكل وهو الثلث مجازا

لانه فرد اعتباري وان لم يكن عاماً على ما عرفت من ان المصدر الثابت
في ضمن الفعل ليس بعام فان قلت لم لم يجز نية الثلث في المقتضى
بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلنا لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى
ليس بلفظ واما في قوله انت باين فصحت نية الثلث لان البينونة على
نوعين خفيفة وغليظة فاذا نوى الثلث نوى ما يحتمله لفظه فصحت **فصل**

مطلب التنصيص

التنصيص على الشيء باسم العلم والمراد به ما يدل على الذات لا على الصفة
سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على الخصوص عند البعض وهم الشافعية و
الاشعرية وبعض الحنابلة لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فايدة فيكون
الحكم عما عداه منفياً ويقال له مفهوم المخالفة وهو ان يكون حكم المسكوت عنه
مخالفاً للمنطوق وله شرايط عند القائلين به وهي ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه
من المنطوق في حكم الثابت للمنطوق ولا مساواته للمنطوق في الحكم حتى لو
ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته له ثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة نص
ورد في المنطوق ولا يخرج المنطوق مخرج العادة نحو قوله تع وربائبكم اللاتي
في حجوركم فان العادة جرت على كون الربائب في حجورهم فح لا يدل على نفي الحكم
عما عداه ولا يكون للكشف والمدح والذم وغير ذلك ولا يكون المنطوق
لسؤال حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناءً
على السؤال ان في الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم ههنا لا يدل على عدم
وجوب الزكوة عند عدم السوم كقوله ع الماء من الماء فهم الانصار رضي الله
عنهم عدم وجوب الاغتسال في الاكسال لعدم الماء معنى الاكسال ان يجامع

وهو ان لم

الرجل امرأته ولا ينزل المني وهم كانوا اهل اللسان فلو كان لم يدل على الخصوص
لما فهموا ذلك وعندنا لا يدل عليه والا يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله لانه يلزم
منه ان غير محمد ليس برسول الله وللقايل ان يقول رسالة محمد عليه الصلوة والسلام
مستلزمة لصدقه لصدق الرسل ح وصدقه مستلزم لصحة نبوتهم لانه اخبر بها فيكون الملازمة
المذكورة ممنوعة سواء كان مقروناً بالعدد نحو قوله ع خمس من الفواسق يقتلن
في الحل والحرم فانه لا يدل على نفي الحكم عما عداه او لم يكن وفيه رد لقول عبد الله
البلخي من اصحابنا فانه قال اذا كان المنصوص مقروناً بالعدد يدل على الحصرية
لان في اثبات الحكم في غيره ابطالاً للعدد المنصوص وذا لا يجوز وجوابه ان الحكم في
غير المنصوص انما يثبت بعلة النص لا بالنص فلا يوجب ذلك ابطالاً للعدد
المنصوص وعلى هذا زاد المشايخ العتاق والعفو عن القصاص والنذر على قوله ع
ثلثة جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين لان العتاق والعفو
نظير الطلاق لكونهما من الاسقاطات والنذر كاليمين فان قلت استدلال
اهل السنة على رؤية الله تع بقوله تع كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون اذ
الكفار خصوا بالحجب فلا يكون المؤمنون محجوبين وهذا عمل بمفهوم اللقب
قلت التخصيص بالشيء لا يدل على نفي ما عداه عندنا وحيث دل انما دل لامر
خارج لا من قبل التخصيص فاستدلالهم بهذه الآية من حيث ان كونهم محجوبين
عقوبة لهم فيكون اهل الجنة بخلافه والا لا يكون الحجب في الكفار عقوبة لاستواء
الفريقين في الحجب كذا قاله العلامة النسفي ويمكن ان يقال قول العلماء التخصيص
في الرواية يوجب نفي الحكم عما عداه كما قال صاحب الهداية قوله في الكتاب جاز

علامة النسفية رح

امام القدوري

الوضوء من الجانب الآخر اشارة الى انه يتنجس موضع الوقوع من هذا القبيل
حيث يعلم انه لولم يكن للنفي لما كان للتخصيص فائدة اذ الكلام فيما اذا لم يدرك
فائدة اخرى بخلاف كلام الرسول عم فانه اوتي جوامع الكلم فلعله قصد فائدة
لم ندركها لان النص لم يتناوله اى ما وراء المنصوص فكيف يوجب نفيا
او اثباتا اى لا يمكن ان يثبت فيه الحكم بالنفي ولا بالاثبات واما الجواب عن قولهم
لولم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة فنقول فائدته ان يتأمل المجتهد في
علة النص فيثبت الحكم في غيره لينال درجة الاجتهاد والاستدلال منهم اى من النصوص نخ
الانصار بحرف الاستغراق هذا جواب عن كلام الخصم يعني استدلالهم على انحصار الحكم
على الماء بلام المستغرقة للجنس عند عدم المعهود لا بدلالة التخصيص وقد ورد في
المعرفة نخ
بعض الروايات انما الماء من الماء فان ذلك يوجب الحصر اتفاقا وعندنا هو
كذلك اى هذا الكلام موجب للاستغراق والانحصار على معنى جميع الاغتسالات من
المني فيما يتعلق الحكم بعين الماء اى في الغسل الذي يتعلق بالمني وقضاء الشهوة
اذ لا يمكن القول بانحصار وجوب الغسل في وجود الماء لاجماع المسلمين على وجوب
الغسل على الحائض والنفساء فعلى هذا ينبغي ان يجب الاغتسال بالاكسال غير ان
الماء يثبت مرة عيانا وطورا يعني مرة اخرى دلالة يعني في صورة الاكسال الماء
موجود تقديرا لان التقاء الختانين لما كان سببا لنزول الماء كان دليلا
عليه فاقيم مقامه والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص اى الى موصوف
بوصف خاص ببعض افراده بان يكون في نفسه عاما فقيد بوصف مخصوص
ببعض الافراد او علق بشرط كان دليلا على نفيه اى نفي الحكم عند عدم الوصف

او الش

او الشرط عند الشافعي رح فانه جعل عدم الحكم مضافا الى عدم الشرط
وعندنا عدمه هو العدم الاصلي الذي قبل التعليق حتى لم يجوز هذا تفريع
لقول الشافعي رح نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح الامة الكتابية
لفوات الشرط والوصف المذكورين في النص وهو قوله تع فمن لم يستطع
منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤ منات
يعني من لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء
المؤمنات فانه تع لما علق جواز نكاح الامة المؤمنة عند وجود طول
الحرة وعدم نكاح الامة الكتابية لفوات الوصف وحاصله اى حاصل ما قاله
الشافعي انه الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه
لان الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط مثلا قوله انت
طالق علة لوقوع الطلاق في الحال لولا قوله ان دخلت الدار فلما علق
الحكم بالدخول كان الدخول شرطا كذا قوله انت طالق ان دخلت الدار راكبة
مثبت للحكم عند الدخول لولا قوله راكبة فظهر اثر المنع للوصف كما ظهر
للشرط واعتبر الشافعي رح التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب
فان قوله ان دخلت الدار لا يؤثر في قوله انت طالق ولا يجعله معدوما بعد
ما صار موجودا وانما يؤثر في حكمه على معنى انه لو علق لا التعليق لثبت حكمه
في الحال كما ان شرط الخيار اثر في حكم البيع وهو الملك دون انعقاد
السبب فاعتبره بالتعليق الحسي فان تعليق القنديل لا يؤثر في ثقله
الذي هو علة السقوط بالاعدام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط حتى ابطل

لعدم طول الحرة وقيد الفتيات بالمؤمنات
اوجب ذلك عدم جواز نكاح الامة المؤمنة
نخ

تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا نتيجة ما قاله الشافعي من ان التعليق
عامل في منع الحكم دون السبب مثاله ما لو قال لاجنبية ان تزوجتك فانت
او قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر لا يقع الطلاق والعتاق عند التزوج ح
والشراء لان قوله انت طالق سبب وحكمه متاخر ولابد للسبب من الملك في
المحل واذا لم يوجد لغا كما لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق وجوز
الشافعي هذا معطوف على قوله ابطل التكفير بالمال في كفارة اليمين بان اعتق
رقبة او اطعم عشرة مساكين او كساهم قبل الحنث لان اليمين سبب الكفارة
ولهذا يقال كفارة اليمين فيكون نفس وجوب الكفارة ثابتا قبل الحنث لوجود
سببه فيجوز اداؤها قبله قيد التكفير بالمال لان التكفير بالصوم قبل الحنث
لا يجوز عنده لان وجوب ادائه لا يغاير نفس وجوبه فاذا تاخر وجوب الاداء
الى زمان وجود الشرط علم ان الوجوب منتف فلا يجوز الاداء قبل الوجوب
بخلاف المال فانه جاز ان يتصف بالوجوب فلا يثبت وجوب ادائه كالثمن المؤجل
ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول فان قلت
هذا ليس من التعليق بالشرط في شيء قلنا اشار بهذا الى انه جاز في السبب و
الشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق واداة الشرط اولا والجواب عن
قياسه على خيار الشرط ان الشرط لم يدخل هناك على السبب بل دخل على
الحكم لان البيع لكونه من الاثباتات لا يحتمل التعليق بالخطر لان تعليق التمليك
بالخطر قمار لانه لا يدري ايكون اولا وكان القياس ان لا يجوز خيار الشرط لكنه
جوزه الشرع بخلاف القياس نظرا لمن لا خبرة له في المعاملات فجعلنا الشرط

داخلاً

١٣٠

داخلا في الحكم دون السبب تقليلا للخطر لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب
والحكم جميعا بخلاف الطلاق والعتاق فانهما من قبيل الاسقاطات يحتملان
التعليق فجعلنا الشرط داخلا على السبب ليكون التعليق كاملا وعن قياسه
على تعليق القنديل ان التعليق لا يصح في الموجود وانما يتعلق بشيء معدوم
يتصور وجوده لان تعليق الشيء بالشيء يكون لابتداء وجوده بل يكون نقلا
من مكان الى مكان وفرقه بين المالي والبدني بطل فان الاداء جائز في المالي و
البدني جميعا وان تاخر وجوب الاداء كالمسافر اذا صام في شهر رمضان
وفي حقوق العباد الواجب للعبد مال لا فعل ولهذا الوظفر بجنس حقه فاستوفي
تم الاستيفاء وان لم يوجد الاداء فاما حقوق الله فواجبة بطريق العبادة
ونفس المال ليس بعبادة وانما العبادة اسم لعمل يباشره العبد بخلاف هوى
النفس لابتغاء مرضات الله وفي هذا المالي والبدني سواء كذا قاله شمس
الائمة وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا لان الايجاب وهو قوله انت
طالق لا يوجد الا بركنه وهو ان يكون صادرا عن اهله ولا يثبت الا في محله
وهو الملك وههنا اي في تعليق الطلاق والعتاق بالملك الشرط حال بينه
وبين المحل لان الشرط تصرف من المتكلم ويؤثر فيما فيه اختيار المتكلم وهو
التطليق دون وقوع الطلاق لانه جبري بعد التطليق ويجعل الشرط مانعا
من وصول التطليق الى المحل فبقي غير مضاف اليه وبدون الاتصال بالمحل
لا ينعقد سببا فان قلت لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو قوله ان
تزوجتك فانت طالق كما اذا قال لاجنبية انت طالق قلت لان الشرط

عند وجود الشرط وههنا القنديل موجود فلا يكون التعليق لابتداء وجوده ح

من نحو الوصول جعل كلاما صحيحا صالحا لان يكون سببا حتى لو علق بشرط
لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله وللقائل ان يقول
يستشكل تعليق الطلاق والعتاق بالملك لما روي عن عبد الله بن عمرو بن
العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان
تزوجتها فهي طالق ثلثا وبلغ ذلك رسول الله عم فقال لا طلاق قبل النكاح
فان الحديث مفسر لا يقبل التأويل فلا بد ان يبين نسخه او عدم صحته
اعلم ان الشافعي رح خالفنا في اربعة مواضع في ان الوصف عنده كالشرط وعندنا
لا وفي ان عمل الشرط عندنا في منع السبب وعنده في منع الحكم وفي ان عدم
الحكم مبني على العدم الاصلي لا اثر لعدم الشرط فيه عندنا وعنده عدم
الشرط موجب لعدم الحكم وثمرة الخلاف تظهر في ان هذا العدم لا يكون حكما
شرعيا ولا يجوز تعديته بالقياس عندنا وعنده يجوز وفي ان السبب ينعقد
سببا عند الشرط عندنا وعن هذا قيل المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده
وعنده ينعقد في الحال فان قلت اذا علق العاقل طلاق امرأته بالدخول ثم
جن فدخلت الدار تطلق ولو نجز في هذه الحالة لا يقع عندنا قلنا انما لا
يصح تنجيزه لعدم اعتبار كلامه وما قلناه انه تنجيز يكون في كلام صحيح شرعا
فيراعى وجود محل عند وجود الشرط والمطلق وهو ما لم يكن موصوفا بصفة
على حدة كرقبة يحمل على المقيد وان كانا في حادثتين او في حادثة واحدة
كما حمل قوله عم في خمس من الابل زكوة على قوله عم في خمس من الابل السائمة
زكوة عند الشافعي لان المطلق ساكت كالمجمل والمقيد ناطق كالمفسر

فكان

فكان المقيد اولى اعلم انهما اما ان يردا في السبب والشرط او يردا في الحكم
في اما ان يتحد الحكم والحادثة او يتعددا او يتحد الحكم ويتعدد الحادثة او با
بالعكس فهذه خمسة اقسام قسم منها يجب الحمل بالاتفاق وهو ما اذا كانا في حكم
واحد في حادثة واحدة وقسم لا يجب الحمل فيه بالاتفاق وهو ما اذا كانا متعددين
واما الثلثة الباقية مختلف فيها ففي القسم الاول وهو ورودهما في غير
الحكم ذهب بعض اصحابنا الى وجوب الحمل وذهب اكثر اصحابنا الى امتناعه و
هو مختار المص وفي القسم الاخير وهو ما يتعدد الحكم دون الحادثة ذهب بعض
اصحاب الشافعي الى الحمل فيه ايضا وفي عكسه اتفقت الحنفية على امتناع
الحمل والشافعية على وجوبه فان قلت على ما ذكرت من المذاهب يلزم ان يكون
في كلام المص تسامح لانه قال وان كانا في حادثتين وهو ليس على اطلاقه على
ما ذكرت بل اذا لم يكن الحكم متعددا بل متحدا قلت تمثيله بقوله مثل كفارة القتل
فانها مقيدة بالايمان لقوله تع فتحرير رقبة مؤمنة وساير الكفارات ككفارة
الظهار واليمين فان الرقبة فيهما غير مقيدة بالايمان قد يشير الى اتحاد الحكم
لان قيد الايمان هذا تعليل من قال بالحمل في الحادثتين بالقياس زيادة وصف
يجري مجرى الشرط فيوجب النفي عند عدمه اي نفي الحكم عند عدم الوصف في
المنصوص عليه اي كفارة القتل لما مر من اصله وفي نظيره من الكفارات لانها جنس
واحد من حيث ان كل تحرير في تكفير مشروع للتبري والزجر كما حمل تقييد الايدي
بالمرافق في الوضوء تقييدا في التيمم لانهما نظيران في كونهما طهارة والطعام
في اليمين لم يثبت في القتل هذا اشارة الى السؤال يرد على الشافعي وهو ان

الطعام لم يثبت في كفارة القتل حملاً لها على كفارة اليمين والكل جنس
واحد اجاب بقوله لأن التفاوت ثابت باسم العلم وهو عشرة مساكين وهو اي
التنصيص باسم العلم لا يوجب الا الوجود اي وجود الطعام عند وجود عشرة مساكين
ولا يوجب عدم الطعام عند عدمه لأن التنصيص باسم العلم ليس بقيد حتى يلزم من
انتفائه انتفاء الحكم ويكون وجوده يوجب الحكم ولا تعرض فيه للعدم عند العدم واذا
لم يثبت العدم في محل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لأن تعدية المعدوم محال خص الطعام
باليمين لأن طعام الظهار ثابت في القتل في احد قولي الشافعي وعندنا لا يحمل لأن
المطلق على المقيد وان كانا في حادثة وهذا يشير الى انه لا يحمل في الحادثتين
بالطريق الاولى لامكان العمل بهما اذا كانا في حادثتين لجواز ان يكون التوسع مقصوداً
في حادثة والتضييق في اخرى وكذا اذا كانا في حادثة بعد ان يكونا في حكمين
لجواز ان يكون التشديد مقصوداً في حكم والتسهيل في آخر الا ان يكونا في حكم واحد
استثناء من قوله لا يحمل المطلق يعني يحمل المطلق على المقيد عندنا اذا كانا في
حكم واحد وحادثة واحدة لأن العمل بهما غير ممكن فيجب الحمل ضرورة مثل صوم
كفارة اليمين ورد فيه فصيام ثلثة ايام وورد فيه نص مقيد وهو قراءة
ابن مسعود رضي الله فصيام ثلثة ايام متتابعات لأن الحكم وهو الصوم لا يقبل
وصفين متضادين التتابع وعدمه فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه حملاً على
المقيد وقراءة ابن مسعود رضه مشهورة حتى جازت الزيادة بها على كتاب الله
فان قلت كيف قال النص متضادين والمتضادان الامران الوجوديان
المتعاقبان على موضع واحد قلت اراد من المتضادين المتقابلين مجازاً من

فقيل

قبيل ذكر الخاص وارادة العام فان قلت كيف قيل انه قراءة ابن مسعود
رضي الله عنه وقد شرط في القرآن التواتر قلت يحتمل انه كان قرآناً انساه الله
على القلوب نسخاً للتلاوة وابقاءً للحكم سوى قلب ابن مسعود رضي الله عنه
وفي صدقة الفطر ورد نصان وهو قوله صلعم ادوا عن كل حر وعبد وقوله عم
ادوا عن كل حر وعبد مسلمين في السبب ولا مزاحمة في الاسباب اذ يجوز ان يكون
للشيء الواحد اسباب متعددة كالملك فانه يثبت بالبيع والهبة وغيرهما فوجب
الجمع بين النصين والعمل بكل واحد منهما من غير حمل فان قلت اذا لم يحمل المطلق
على المقيد ادى الى الغاء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق فما الفائدة في ايراده
قلت الفائدة فيه ان يكون المقيد فيه دليلاً على الاستحباب ولقائل ان يقول
فعلى هذا ينبغي ان لا يحمل المطلق في صوم كفارة اليمين على المقيد بالتتابع لأن
العمل بهما ممكن وفائدة القيد اظهار كون التتابع مستحباً ولا نم ان القيد بمعنى
الشرط هذا جواب عن الثاني يعني ان قوله التقييد بالوصف بمنزلة التعليق
بالشرط غير مسلم على الاطلاق لأن الصفة قد تكون علة وقد تكون اتفاقية
فلا بد من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه بمعنى الشرط ولئن كان
اي ولئن سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط فلا نم انه يوجب النفي اي يوجب
عدم الحكم عند عدمه لأن محل النزاع الشرط النحوي وهو ما دخل عليه شيء من
الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول للثاني لا الشرط العرفي و
هو ما يتوقف عليه وجود الشيء سواء كان داخلاً او خارجاً ولا الشرط على ما
اصطلح عليه المتكلمون وهو ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلاً ولا مؤثراً

مطلب الشرط

والظاهر ان الشرط النحوي لا يلزم ان يكون موقوفا عليه نحو ان دخلت الدار
فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق ولان اعلى درجة الوصف
ان يكون علة وهي اعلى من الشرط لان وجوب الحكم مضاف الى العلة دون الشرط
ولا تاثير للعلة في عدم الحكم فكيف للشرط ولان العدم ليس بحكم شرعي لان
الحكم الشرعي ما يكون ثبوته بورود الشرع والعدم متحقق قبل الشرع فلا يكون
حكما شرعيا فلا يمكن تعديته الى غيره فيقتصر عدم الحكم لعدم القيد على مورد
النص في مثل كفارة القتل ولئن كان اي ولئن سلمنا انه يمكن تعديته
فلا نسلم الاستدلال فانما يصح الاستدلال به على غيره لو صحت المماثلة بين الاصل
والفرع وليس كذلك اي لا مماثلة بين المطلق والمقيد في السبب والحكم
اما الاول فلان السبب في المقيس عليه هو القتل فان القتل اعظم الكبائر
وليس كذلك اليمين والظهار فان قلت لا نم ان القتل الخطاء اعظم من
الظهار واليمين قلنا الكفارة تجب بالقتل العمد واليمين الغموس عندك
والقتل العمد اعظم منه ولما ثبت التفاوت بينهما ثبت بين القتل الخطاء
واليمين المعقودة وللقائل ان يقول لا نم ان القتل العمد اعظم من الغموس
ولئن سلم فلا نم من لزوم التفاوت بينهما التفاوت بين القتل الخطاء واليمين المعقودة
على ان قوله ع م خمس من الكبائر وعد منها القتل من غير فصل يدل على انه ليس
باعظم واما الثاني فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم على الترتيب مقتصرا
عليهما وحكم اليمين التخيير في الاشياء الثلثة مع النقل الى الصوم عند العجز — المعقودة ح
وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام ومع وجود الفارق يبطل القياس

واما قيد

واما قيد الاسامة هذا جواب عما يرد نقضا علينا وهو انكم جعلتم قيد الاسامة
نافيا لوجوب الزكوة في غير السائمة وحملتم المطلق وهو قوله ع م في خمس من — الابل
زكوة على المقيد وهو قوله صلعم في خمس من الابل السائمة زكوة والعدالة
في قوله تع واشهدوا ذوي عدل منكم جعلتم نافيا للاطلاق قوله تع فاستشهدوا
شهيدين من رجالكم فلم يوجب النفي اي نفي الجواز بدون القيد لكن
السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن العوامل والحوامل وهو قوله صلى الله ع م
ليس في العوامل والحوامل صدقة ولا في البقرة المثيرة صدقة اي زكوة اوجب
نسخ الاطلاق اي اطلاق قوله ع م في خمس من الابل شاة والامر بالتبين اي
التوقف في نبإ الفاسق اي خبره وهو قوله تع يا ايها الذين آمنوا ان
جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا اي اطلبوا بيان الامر وانكشاف الحقيقة فلا تعتمدوا
على قوله اوجب نسخ الاطلاق اي اطلاق قوله تع واستشهدوا شهيدين من
رجالكم فان قلت ان اراد من النسخ ما هو المصطلح فذلك يقتضي تاخير الناسخ
وذلك غير معلوم وان اراد غيره فليس بمعهود قلت ان اردت انه غير معلوم
لك فمسلم فجهلك لا يضرنا وان اردت انه غير معلوم مطلقا فممنوع لان
علماءنا ذكروا قاطبة في كتبهم انه منسوخ فدل ذلك على انهم عرفوا تاخيره
او نقول المراد من النسخ هنا غير المصطلح وهو ترجيح احد الدليلين على الآخر فانه
المطلق والمقيد لما تعارضا رجح المقيد بالسنة المعروفة وقيل ان القران في
النظم اي الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران في الحكم لان رعاية التناسب
بين الجمل شرط حتى لا يقال زيد منطلق وكم الخليفة في غاية الطول فلا يجب

الزكوة على الصبي لاقترانها بالصلوة في قوله تع اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة تحقيقاً
للمساوات في الحكم لان الواو للعطف وموجبه الاشتراك وانه يقتضي التسوية
واعتبروا اي قاسوا الجملة التامة بالجملة الناقصة نحو ان دخلت الدار فانت
طالق وزينب فانه يشارك المعطوف عليه في الخبر والحكم وقلنا عطف
الجملة على الجملة لا توجب الشركة لان الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة
لافتقارها اي الناقصة الى ما تتم به وهو الخبر لا لنفس العطف قوله لان
الشركة تعليل لمقدر تقديره ولا يشكل ما قلنا بالجملة الناقصة لان الشركة فيها
باعتبار الافتقار فاذا تم المعطوف بنفسه لم يوجب الشركة الا فيما يفتقر
اليه نحو قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر وهذه الجملة وان كانت
تامة ايقاعاً لكنها ناقصة تعليقاً لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق
بالشرط ولم يذكر شرطاً على حدة فصار ناقصاً من حيث الغرض بخلاف قوله ان
دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق طلقت زينب في الحال لانه كلام
تام لا يحتاج الى الاشتراك في التعليق اذ لو كان غرضه الشركة لاقتصر على قوله
وزينب فاذا افرد الخبر دل على ان مراده التنجيز والعام اذا خرج مخرج الجزاء
يعني العام اذا نقل في النص مع سببه يكون جزاء للسبب منقول معه كما روي
ان ماعزاً زنى فرجم ورسول الله صلى الله عم سها فسجد او مخرج الجواب كقوله
من دعي الى الغداء فقال ان تغديت فعبدي حر ولم يزد عليه اي على قدر الجواب
اولم يستقل بنفسه اي لم يفد منفرداً هذا معطوف على مقدر تقدير الكلام
او خرج العام مخرج الجواب واستقل ذلك الجواب بنفسه اولم يستقل كما اذا

أي الشافعي

قال الآخر

قال لآخر أليس لي عليك الف فقال بلى يختص العام بسببه اتفاقاً اما في
الصورة الاولى فلان المتقدم سبب وجوبه فيتعلق به ضرورة تعذر الاثر
بلا مؤثر واما في الثانية فلان كلامه مبني على كلام الداعي فكانه قال ان تغديت
الغداء الذي دعوتني اليه فيختص به واما في الثالثة فلانه لما لم يفد ما لم يرتبط
بما قبله من السبب صار كبعض الكلام وان زاد اي المتكلم الكلام على قدر
الجواب لا يختص بالسبب ويصير مبتدياً بكسر الدال اي مبتدياً كلاماً آخر
غير متعلق بما قبله كما اذا قال في جواب الداعي الى الغداء ان تغديت اليوم
فعبدي حر فان العام لا يختص بالسبب بل يتناوله وغيره يعني اذا تغدى
في ذلك اليوم في اي وقت كان يحنث ولو نوى به الجواب صدق ديانة
لانه مع الزيادة يحتمل الجواب ولا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف
عليه حتى لا تلغى الزيادة وهو ذكر اليوم وفي الغاء كلامه ما لا يخفى فان قلت
في رعاية الزيادة الغاء دلالة الحال وهي كون الجواب مختصاً بالسؤال وفي
رعاية دلالة الحال الغاء الزيادة فلم رجحتم رعاية الزيادة قلت رعاية الزيادة
اولى من رعاية الدلالة لانه اقوى خلافاً للبعض وهو قول مالك والشافعي و
زفر فعندهم يتقيد بالغداء المدعو اليه كما اذا لم يزد لان الجواب ان جعل عاماً لا
يطابق السؤال قلنا لا نم وقد زاد النبي صلى الله عم حين سئل عن التوضي
بماء البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته اعلم ان اطلاق المص لفظ العام على
الاقسام الاربعة مشكل لان نحو رجم ليس بعام لكونه نكرة في سياق الاثبات
وكذا نحو بلى وما قيل انه عام من حيث الاسباب لان قوله فرجم لو لم ينقل سببه لاحتمل

وأنه عدم التقييد

رعاية المنطوق لح

انه رجم لزرنه او قتل بغير حق وكذا قوله نعم وبلى يحتمل ان يكون جوابا لانواع الكلام
محدود لان دلالته عليها بالاقتضاء ولا عموم له وح لا يصح تخصيص بعض الكلام
والاشبه في الجواب ان يقال انه من باب التغليب لان الاختلاف في العام والمطلق
لما كان واحدا اطلق لفظ العام تغليبا على ان المطلق عام عند الخصم او اراد
بالعام المعنى الذي يشملها وهو عدم التعيين مجازا وقيل الكلام المذكور للمدح
كقوله تع ان الابرار لفي نعيم او الذم كقوله تع والذين يكنزون الذهب والفضة
لا عموم له وان كان اللفظ عاما فلا يستدل بها على وجوب الزكوة في الحلي و
قالوا القصد في هذا المدح او الذم لا العموم وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال
على العموم وليست دلالته على المدح والذم مانعة عن دلالته على العموم اذ لا منافاة
بينهما وقيل الجمع المضاف اي المنسوب الى جماعة حكمه حقيقة الجماعة في حق
كل فرد وهذا منقول عن زفر فانه زعم ان حقيقة الكلام هذا لان المضاف الى جماعة
مضاف الى كل واحد منهم كقوله تع خذ من اموالهم صدقة فان الصدقة تؤخذ من
اموال كل واحد منهم اذا وجد شرائطها وعندنا يقتضي مقابلة الآحاد بالآحاد
كما قال الله تع جعلوا اصابعهم في آذانهم والمراد ان كل واحد جعل اصبعه في اذنه لا
في آذان الجماعة حتى اذا قال لامرأتيه ان ولدتما ولدين فانتما طالقان فولدت
كل واحدة منهما ولدا طلقتا ولا يشترط ولادة كل واحدة منهما ولدين وعنده
لا تطلقان حتى ولدت كل واحدة منهما ولدين وقيل الامر بالشيء يقتضي النهي عن
ضده واحدا كان او غيره لان الامر بالشيء لطلب وجود ذلك الشيء ولا وجود
لذلك الشيء مع الاشتغال بضده فيكون الامر بالشيء منهيا عن الاضداد لوقوع

النكرة

النكرة في موضع النفي فصار كون الامر منهيا عن ضده من ضرورات حكم وجود المامور به
والنهي عن الشيء يكون امرا بضده اذا كان له ضد واحد كالحركة والسكون فان
الامتناع عن الحركة لا يتاتى الا باتيان السكون فيكون امرا به واذا كان له اضداد
لا يكون امرا بالاضداد لوقوع النكرة في موضع الاثبات ويمكن ان يجعل امرا
لواحد منها غير معين والامر قد يثبت في المجهول كما في احد انواع الكفارات
وقال بعض الشافعية لا حكم له في نهي ضده وعندنا الامر بالشيء يقتضي كراهة
ضده والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة اي مؤكدة
قريبة الى الواجب ليس المراد من الاقتضاء في الموضعين جعل غير المنطوق
منطوقا اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه اذ يصح الامر بدون ادراج معنى
النهي في الضد وكذا يصح النهي بدون ادراج معنى الامر في الضد ولما كان الثبوت
في الضد ضرورة لا مقصودا سمي اقتضاء لشبهه بالاقتضاء المصطلح في نفس
الثبوت ضرورة فيثبت ادنى درجات النهي وهو الكراهة اعترض عليه
صاحب الميزان بان ترك الصلوة حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب
عليه فلا يكون الامر بالشيء مقتضيا كراهة ضده اجاب عنه المص بقوله وفائدة
هذا الاصل وهو ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده ان التحريم الثابت في
ضد المامور به اذا لم يكن مقصودا بالامر لا يعتبر الا من حيث يفوت الامر اي
المامور به بسبب الاشتغال بالضد والتفويت حرام فاذا لم يفوته اي لم يفوت
الاشتغال بالضد المامور به كان الاشتغال بالضد مكروها ولا يحرم كالامر بالقيام
الى الركعة الثانية ليس بنهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته

بنفس القعود لانه لم يفت به المأمور به وهو القيام لكنه يكره القعود لاستلزامه
تأخير الواجب فاذا فات القيام المأمور به يكون القعود حراما فعلى مذهب الجصاص
يجب ان يكون القعود حراما مطلقا سواء اتى بالقيام بعد القعود او لم يأت
فيندفع قول صاحب الميزان لان ترك الصلوة مفوت للمأمور به فيكون حراما
واذا لم يفوته يكون مكروها والمعاقبة ههنا ليس باعتبار فعل العبد الذي هو
مكروه بل باعتبار ترك المأمور به الذي هو حرام فان الشيء قد يكون مكروها باعتبار
ويعاقب عليه باعتبار آخر فانه اذا ضاق وقت العصر فتركها المكلف وعقد
صلوة اخرى ففعل هذه الصلوة مكروه والمصلي يعاقب على ترك الفرض لا على فعل
هذه الصلوة اعلم ان الامر اما مطلق عن الوقت او مقيد به وهو اما مضيق او موسع
والمضيق يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة في آخر الوقت والموسع لا يحرم ضده
بالاتفاق كالصلوة في اول وقتها لكن التحريم في المضيق ليس بمضاف الى الامر
عند فخر الاسلام بل هو مضاف الى التفويت لان الامر لما لم يكن موضوعا له لا يكون
مقصودا به فلا يفيده بخلاف التفويت لانه لكونه مخالفا للمشروع حرام فيصلح اثبات
التحريم به وبهذا تبين الفرق بين قول الجصاص ومختار فخر الاسلام فانه جعل التحريم
مضافا الى التفويت فما لم يكن تفويت لا يفيده وانما يقتضي الكراهية والجصاص
يجعله مضافا الى نفس الامر وهو لا يصلح لذلك واما الامر المطلق فلما كان على
الفور عند الجصاص جعل ضده منهيا لان الاشتغال بالضد يفوت المأمور به لا محالة
وعندنا لما كان على التراخي لم يجعل كذلك ولهذا اي ولكن النهي يقتضي سنية
الضد قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط بقوله صلى الله عليه وسلم لا يلبس المحرم

القباء ولا القميص ولا السراويل الحديث كان من السنة لبس الازار والرداء لانه
لما نهي عن لبس المخيط كان مأمورا بلبس غير المخيط فيثبت به سنية لبسهما
لانهما ادنى ما يقع به الكفاية عن لبس المخيط فان قلت السنة لا يثبت الا بالفعل
(الكفاية بحج)
لا ببيان كون الشيء ادنى قلت ليس المراد من كون الضد سنة ان يكون قولا او
فعلا مرويا عن النبي صلى الله عليه وسلم بل المراد ان يفعل بلا ترك كالسنة المؤكدة
نظرا الى كونه ضد المنهي عنه ومحصلا للمطلوب ولهذا اي لكون الامر بالشيء يوجب كراهة
ضده اذا لم يكن مفوتا لا التحريم قال ابو يوسف ان من سجد على مكان نجس لم تفسد
صلوته لانه اي السجود على مكان نجس غير مقصود بالنهي لكن النهي عنه ثابت بالامر
بالسجود على مكان طاهر وهو قوله تعالى فاسجدوا والمراد منه السجود على مكان طاهر
بالاجماع وهذا معنى قوله وانما المأمور به فعل السجود على مكان طاهر والسجود
على مكان نجس لا يوجب فوات المأمور به فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده
فيكون مكروها لا مفسدا وقالا اي من سجد على النجس بمنزلة الحامل له اي للنجس لانه
اذا سجد على النجس صار ملكا صفته صفة كوجهه فيكون بمنزلة الحامل له والتطهير
عن حمل النجاسة فرض دائم في جميع اجزاء الصلوة بدلالة قوله تعالى وثيابك فطهر اي
للصلوة فيصير ضده مفوتا للفرض كما في الصوم كما ان الكف عن قضاء الشهوة
فرض في الصوم والصوم يفوت بالاكل في جزء من وقته وكذلك الكف فرض عن
عن حمل النجاسة فيصير فائتا بالسجدة على مكان نجس فتفسد صلوته فصل
المشروعات على نوعين المشروع ما جعله الله شريعة لعباده اي طريقة يسلكونها عزيمة
بالجر بدل الكل من الكل وبالرفع خبر مبتدأ محذوف وهو اسم لما هو اصل منها اي من

مطلب المشروعات

المشروع فما المراد به ما ثبت ابتداءً باثبات الشارع حقاً له غير متعلق بالعوارض
هذا بيان لاصالتها لا انه قيد ويدخل في التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات
وما يتعلق بالترك كالمحرمات اعلم ان انحصارها على نوعين مذهب فخر الاسلام و
تابعيه خاص ومن الاصوليين من لم يجعلها منحصرة فيهما وقالوا العزيمة ما لزم العباد
بايجاب الله تعالى كالعبادات والرخصة ما وسع على المكلف فعله لعذر مع قيام السبب
المحرم فخرج الندب والكراهة عن العزيمة من غير دخولهما في الرخصة وهي اي العزيمة اربعة
انواع وجه انحصار العزيمة لانه لا يخلو من ان يكفر جاحده اولا الاول هو الفرض والثاني
لا يخلو من ان يعاقب بتركه اولا والاول هو الواجب والثاني لا يخلو من ان يستحق
تاركه الملامة اولا والاول هو السنة والثاني هو النفل فان قلت يخرج عن هذا
الحصر الحرام والمكروه والمباح قلت الحرام داخل في الفرض او في الواجب لان الحرام ان
ثبت تركه بدليل قطعي فهو فرض كشرب الخمر او ظني فهو واجب كترك اللعب
بالشطرنج والمكروه داخل تحت السنة لان تركه سنة والمباح داخل في النفل فريضة
وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا لكونها مكتوبة في اللوح المحفوظ على وجه لا يحتمل
التغيير الى زيادة ونقصان ثبت بدليل لا شبهة فيه اي دليل قطعي بالمعنى شيء والجملتان
صفتان لما وهذا التعريف ليس بمانع لشموله بعض النوافل والمباحات ال
الثابتة بدليل لا شبهة فيه كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فاذا قضيت
الصلوة فانتشروا فاذا حللتم فاصطادوا والمختار في تعريفه انه الحكم الذي ثبت انه لا يحتمل
بدليل قطعي ليستحق تاركه تركا كليا بلا عذر العقاب كالايمان والاركان الاربعة وهي الصلوة
والزكوة والحج والصوم وحكمه اي حكم الفرض اللزوم علما اي حصول العلم القطعي بثبوته

وتصديقا بالقلب اي يجب اعتقاد حقيته وليس هذا بتفسير لقوله علما اذ لا يحصل
التصديق بنفس العلم وعملا بالبدن اي يجب عمله بالبدن حتى يكفر بسكون الكاف اي
ينسب الى الكفر من الكفرة اذا دعاه كافرا جاحده ويفسق تاركه بلا عذر احترز به عن الاكراه
الا ان يكون تاركا على وجه الاستخفاف فحينئذ يكفر لان الاستخفاف بالشرائع كفر وواجب
وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والاضحية وتعيين الفاتحة فان كلا منها
ثبت بخبر الواحد وحكمه اللزوم عملا اي يجب اتيانه كاتيان الفرض لا علما على اليقين
اي لا يجب اعتقاد لزومه قطعا حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف
باخبار الآحاد بان لا يرى العمل بها واجبا واما متأولا فلا يعني اذا ترك لمعنى
ادى اجتهاده بان قال هذا الخبر غريب او ضعيف او مستنكر او مخالف للكتاب
لا يفسق تاركه لان التأويل من سيرة السلف وتمسك بتعرض لما اذا ترك تهاونا و
بلا استخفاف ولا تأول ذكر في الكشف الصحيح انه يفسق تاركه لا مستخفا و
لا متأولا لان الدلالة القطعية دلت على وجوب العمل بخبر الواحد فان قلت الادلة
الواجب كما يثبت بخبر الواحد يثبت بالمشهور وبالكتاب المأول فما وجه تخصيصه
بخبر الواحد قلت هذا حكم على الغالب فان عامة الواجبات تثبت به عند الشافعي
الفرض والواجب مترادفان لان الفرض لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا به او
مظنونا جوابه معلوم مما ذكرنا وسنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين التي يطالب
المكلف باقامتها من غير افتراض ولا وجوب احترز بقوله يطالب عن النفل وبقوله
من غير افتراض ولا وجوب عن الواجب والفرض ثم قال المص هذه القيود اعتمادا
على فهمها مما ذكر في حكمها وهو قوله وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض

ولا وجوب الا ان السنة هذا استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله وحكمها ان يطالب
المرء بمعنى لكن لفظ السنة عند الاطلاق قد تقع على سنة رسول الله صلعم وغيره
من الصحابة رضه عنهم لانهم اعلام الدين وطريقهم يكون طريقة مسلوكة في
الدين وقد قال عليه الصلوة والسلام عليكم بسنتي وسنة خلفائي الراشدين من بعدي
وقال الشافعي مطلقها طريقة النبي صلعم لانه هو المتبع على الاطلاق فلفظ
السنة عند الاطلاق لا تحمل الا على سنته وما ذكروا من الحديث لا يلزمنا لانا لا
ننكر جواز اطلاقها مع التقييد وكلامنا في لفظ السنة مطلقا رجح صاحب المنار
هذا القول وهي اي السنة نوعان سنة الهدى وهي التي اخذها لتكميل الدين
وتاركها يستوجب اساءة اي جزاء اساءة وهو اللوم والعتاب او سمي
جزاء الاساءة اساءة كقوله تع وجزاء سيئة سيئة كالجماعة والاذان و
الاقامة حتى قال محمد رح اذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امروا بها
وان ابوا يقاتلون بالسلاح لانه ترك ما هو من اعلام الدين استخفافا وزوائد
اي النوع الثاني من السنة الزوائد وهي التي اخذها حسن وتاركها لا يستوجب
اساءة وكراهة كسنن النبي عم في لباسه وقيامه وقعوده وتطويل الركوع
والسجود ونحوها ونفل وهو ما يثاب المرء على فعله من غير ايجاب ولا يعاقب
على تركه وههنا كلام من وجهين احدهما انه كان ينبغي ان يعرف النفل اولا ثم يذكر
حكمه وانت ترى انه عرفه بحكمه وقد عرفه بعضهم بانه هو العبادة المشروعة لنا لا علينا
وبالقيد الاخير خرج السنة لانها طريقة النبي عم وسبيلها الاحياء فكان حقا علينا
فعوتبنا على تركها ثم قال وحكمه ان يثاب على فعله ولا يذم على تركه وثانيهما كان

ينبغي ان يقول ولا يعاتب بالنون او يقول ولا يذم على تركه كما قال صاحب التقويم
لانه لا يلزم من نفي العقاب نفي الذم ولا نفي العتاب والزائد على الركعتين
للمسافر نفل لهذا اي لاجل انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فان قلت
صوم المسافر يصدق عليه حكم النفل ولو اداه يقع فرضا قلت المراد من الترك
الترك مطلقا وصوم المسافر ليس كذلك لانه لو ادرك عدة من ايام اخر
ولم يقضه يعاقب عليه ولم يكن نفلا فان قلت الزيادة على الايات الثلث
في القرآن في الصلوة تقع فرضا مع ان حد النفل صادق عليه قلنا قلت لا نسلم انها
قبل التحقق تقع فرضا بل هي نفل ولكنها تنقلب فرضا بعد تحققها لدخولها تحت
الامر وهو قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن كانقلاب النافلة فرضا بعد الشروع
فيها وقال الشافعي لما شرع النفل على هذا الوصف وهو عدم اللزوم وجب
ان يبقى كذلك فلا يلزم بالشروع وحل له تركه لان حقيقة الشيء لا تتغير
ولو اتمه صار مؤديا للنفل لا سقطا للواجب وقلنا ان ما اداه وجب صيانته
وحفظه من الابطال لان العمل صار حقا لله تع ولهذا لو مات صار مثابا عليه ولا سبيل
اليه اي الى حفظه الا بالزام الباقي فوجب الاتمام عليه ضرورة صيانة حق الغير و
لان المؤدى لو نظر اليه يلزم الباقي ولو نظر الى غير المؤدى لا يلزم لانه نفل كما قال
الشافعي ورجح المؤدى بانه موجود والباقي معدوم فان قلت ان كان المؤدى
عبادة فلا حاجة الى الزام الباقي وان لم يكن عبادة فلا وجه لكونه حقا لله تع وسلما
اليه قلت انه عبادة لما تقدم ولئلا يلزم تركيب الشيء من منافيه وانما الزم الباقي
لكونه شرطا لبقائه عبادة لا لكونه عبادة قال تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وعدم ابطاله

بالزام الباقي لان المؤدى فعل من الصلوة على معنى انه يعتبر مع غيره صلوة فيكون
عبادة من هذا الوجه ولكن باعتبار انه جزء مما لا يتجزى لا حكم له بدون الاجزاء الباقية
وكل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده ضرورة الاتحاد وجعل كل جزء يتقدم عليه
شرطا لانعقاده عبادة ووجود الباقي شرطا لبقائه عبادة فان قلت الامتناع
عن اداء الباقي لا يكون ابطالا لان الابطال فيما مضى من الافعال محال لانه عرض
فكما وجد انقضى فلا يتصور فيه التغيير بعد الانعدام ولكنه اذا امتنع فات عنه وصف
العبادة فلا يكون مضافا الى فعله كمسافر صلى الظهر لا يحل له ابطالها بل يحل له اقامة
الجمعة وبطلان الظهر يكون ضمنيا فلا يعتبر قلت الامتناع عنه ابطال لانه لما اتى بما
يناقض العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة وابطال الظهر للمؤداة غير منهي عنه لانه ابطله
ليؤديه باحسن منه كهادم المسجد ليبنيه احسن منه والاعمال المتقدمة اعطى لها حكم
الجواهر ولهذا يبطلها الردة بالاجماع وهو اي الشروع في النفل كالنذر في كونه
موجبا لمعنى في غيره اذ الجزء المؤدى بمنزلة النذر من حيث ان كل واحد منهما صار
لله تعالى اما المؤدى فلما ذكرنا واما المنذور فلانه صار لله تعالى تسمية لا فعلا وما وقع
لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسمية لان ما صار له فعلا صار موجودا مسلما الى صاحب
الحق وما صار له لله تعالى تسمية لم يوجد بعد لكن ايجابه بمنزلة الوعد ثم لما وجب
لصيانة المنذور ابتداء الفعل الذي هو اقوى الامرين في الايجاب فلان يجب
لصيانة ابتداء الفعل وهو المشروع فيه الذي هو اقوى الامرين في الصيرورة لله تعالى
اي بقاء الفعل الذي هو ادنى الامرين اولى لان البقاء اسهل من الابتداء حتى اشترط
الشهود في ابتداء النكاح دون بقائه ورخصة وهي اربعة انواع عرف ذلك بالاستقراء

او يقال اطلاق اسم الرخصة اما ان يكون بطريق الحقيقة او المجاز وكل واحد منهما
اما ان يكون بصفة الاولوية في اسم الرخصة اولا فانقسم على اربعة بالضرورة نوعان
من الحقيقة احدهما احق من الاخر يجوز ان يكون احق افعل التفضيل من حق الشيء
اذا ثبت اي احدهما في كونه حقيقة اقوى من الاخر كذا قاله شارح ولقائل ان يقول
كون الشيء حقيقة في معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون اقوى والاولى ان يجعل
من حق لك ان تفعل كذا اي انت خليق به يعني اطلاق اسم الرخصة على احدهما
انسب من الاخر والتسمية توصف بالمناسبة وغيرها وانما كان انسب لان الرخصة
بمقابلة العزيمة فمهما كانت العزيمة اقوى كانت الرخصة اقوى ونوعان من المجاز
احدهما اتم من الاخر اي اكمل في كونه مجازا فان قلت التقسيم اما تقسيم الكلي الى
جزئياته او الكل الى اجزائه والظاهر ان هذا التقسيم ليس من القسم الثاني ولا من
القسم الاول ايضا لان شرط الكلي صدقه على جزئياته بالحقيقة والرخصة ليست
كذلك لانها صادقة على القسمين الاخيرين مجازا قلنا المقسم ما يطلق عليه
اسم الرخصة اما احق نوعي الحقيقة فما استبيح كان المناسب ان يعرف اولا
ثم يقسم ولكن جمعهما في تعريف واحد غير ممكن لانهما بين مجاز وحقيقة المراد
من الاستباحة ان يعامل معاملة المباح في سقوط المؤاخذة لا انه يصير مباحا مع قيام
المحرم اي السبب المحرم واحترز به عن مثل الصيام في الظهار عند فقد الرقبة فانه لم
يستبح بعذر وهو فقد الرقبة ولا كلام لا مع محرمه ويكون في الرخصة من القسم الرابع
وقيام حكمه وهو الحرمة ولا يلزم من سقوط المؤاخذة ثبوت الاباحة فان الكبيرة
اذا عفيت عن مرتكبها لا تصير مباحة مع عدم المؤاخذة عليها ولما كانت الحرمة

مع سببها قائمين في هذا القسم كانت الرخصة اكمل كالمكره اى مثل ترخص من اكره
بما يخاف على نفسه او على عضو منه على اجراء كلمة الكفر فانه رخص له الاجراء على
اللسان وقلبه مطمئن بالايمان لان حقه في نفسه يفوت عند الامتناع صورة ومعنى
اما صورته فبتخريب البنية واما معنى فبزهوق الروح وفي الاقدام عليها لا يفوت
حق الله تع معنى لان الركن الاصلي وهو التصديق قائم وافطاره في رمضان
يعني اذا اكره الصائم على الافطار يباح له الافطار لانه اذا امتنع فقتل يفوت
حقه صورة ومعنى واذا اقدم على الفطر يفوت حق الله صورة لا معنى لانه يفوت الى
بدل وهو القضاء فكان له رخصة في الفطر لرجحان حقه واتلافه مال الغير اذا اكره
على اتلاف مال الغير رخص له ذلك لرجحان حق نفسه وحق الغير لا يفوت معنى لانجباره
بالضمان وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف عطف على المكره في قوله كالمكره و
قوله الامر مفعول للترك يعني اذا خاف التلف على نفسه رخص له ترك الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر لانه لو اقدم تفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق الله
صورة لا معنى لان اعتقاد حرمة الترك باق وجناية على الاحرام اى كجناية
المكره على احرامه وتناول المضطر مال الغير اى وكتناول الشخص المضطر بان
اصابته مخمصة حيث يرخص له تناول طعام الغير بالضمان لما مر من ان حقه فات
صورة ومعنى اذا لم يتناول وحق الغير فائت صورة وحكمه اى حكم هذا النوع من الرخصة
ان الاخذ بالعزيمة اولى لبقاء المحرم والحرمة جميعاً حتى لو صبر يعني لو تحمل ما اكره به وامتنع
عما هو الرخصة وقتل كان شهيداً اى مثاباً بثواب الشهيد لكونه باذلاً نفسه لاقامة
حق الله تع ذكر محمد في مسئلة اتلاف مال الغير لو ابى عن اطاعة المكره وقتل كان ماجوراً

اصل ايمان تصديق قلبي و اقرار بلسان نعم

اى وجناية المكره المحرم على احرامه نح

ان يشاء الله وانما استثنى لانه لم يجد فيها نصاً بل قاله بالقياس على الاكراه على
الافطار وليس هذا كالاكراه على الافطار لان الامتناع من الاتلاف هنالا يرجع
الى اعزاز الدين وللقائل ان يقول فيه احتراز عن هتك حرمة من محارم الله تعالى
فيكون فيه اعزاز الدين لا محالة فالحق ان الاستثناء لكونه ثابتاً بالقياس
لا لكونها ليست كالاكراه من كل وجه لان ذلك ليس بلازم في القياس كما يجى
والثاني اى النوع الثاني من الرخصة ما استبيح مع قيام السبب اى السبب المحرم
الموجب لحكمه لكن الحكم متراخى عنه اى عن السبب الى زمان زوال العذر فمن حيث
ان السبب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت
في الحال كان هذا القسم دون الاول كالمسافر اى كافطار المسافر مع قيام السبب
وهو قوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه وحكمه وهو وجوب الاداء للصوم متراخى
الى ادراك عدة من ايام اخر وحكمه اى حكم هذا النوع الاخذ بالعزيمة اى العمل بها
اولى لكمال سببه وهو شهود الشهر حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار
عندنا خلافاً للشافعي وتردد في الرخصة بالجر دليل ثان على اولوية العزيمة اى في
معنى اليسر من حيث انه لم يتعين كونه في الفطر وان كان فيه راحة لكن فيه معنى العسر
وهو انه ينفرد بالصوم في القضاء ويأكل سائر الناس فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة
من وجه لان صوم المسافر وان كان عسيراً لكون السفر قطعة من السقر ولكن فيه يسر
من حيث شركته سائر الناس في الصوم فان البلية اذا عمت طابت واذا لم
تحققت المعارضة بينهما ترجح جانب اداء الصوم لكونه عاملاً لله تع والمترخص
بالفطر عامل لنفسه فكان الاول اولى الا ان يضعفه الصوم استثناء عن قوله الاخذ

بالعزيمة اولى يعني اذا اضعفه الصوم كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان آثماً لانه

لو بذل نفسه لاقامة الصوم كان قاتلاً نفسه من غير تحصيل المقصود بالصوم وهو

الارتباط بحجه الارتياض بخدمة المولى واما اتم نوعي المجاز فهو ما وضع عنا اي الذي سقط عنا ولم

يشرع في حقنا من الاصر وهو الاعمال الشاقة كقتل النفس في التوبة وقطع

العضو الخاطئة وعدم جواز الصلوة في غير المسجد وعدم التطهير بغير الماء

وحرمة اكل الصائم بعد النوم ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكوة

ربع مالهم وكتابة الذنب بالليل على الباب بالصبح والاغلال وهي المواثيق

اللازمة لزوم الغل كما روي ان بني اسرائيل اذا قاموا يصلون لبسوا المسوح

وغلوا ايديهم الى اعناقهم وربما ينقب الرجل ترقوته وجعل فيها طرف

السلسلة واوثقها الى السارية يحبس نفسه على العبادة وهذه الامور رفعت

عن هذه الامة تكريماً للنبي عم وسمي ذلك اي ما حط عنا من الاصر والاغلال

التي وجبت على من قبلنا رخصة مجازاً لان الاصل وهو العزيمة وهي الاصر والاغلال

لم يبق مشروعاً اي لم يجب علينا وسقط عنا تخفيفاً بالنظر الى غيرنا والنوع

الرابع من انواع الرخصة ما سقط من العباد باخراج سببه من ان يكون موجباً للحكم في

محل الرخصة مع كونه اي كون ذلك الساقط مشروعاً في الجملة اي في بعض الاوقات

فمن حيث انه سقط في محل الرخصة كان نظيراً للقسم الثالث وكان مجازاً اذ

ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث انه بقي السبب والحكم منه مشروعاً في الجملة اخذ

شبهاً بالحقيقة ولكن جهة المجاز غالبة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة و

شبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى كقصر الصلوة في السفر

هذا

هذا مثال ولكنه غير مناسب لان القصر في السفر ليس مما سقط من العباد مع كونه

مشروعاً في الجملة فكان الانسب ان يقول كاتمام الصلوة في السفر لان الاتمام

سقط عن العباد لا القصر ويمكن ان يوجه بتغيير كلامه بتقدير مضاف تقديره

اسقاط ما سقط لان ترك ما اسقط الشرع هو الشبه بالرخصة فسمي بها مجازاً

لانه هو المسبب لا نفس ما يسقط وهو قوله كالقصر مثال الترك ما سقط اعلم ان

قصر الصلوة في السفر رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعي رخصة حقيقة و

العزيمة هي الاربع لقوله تع واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا

من الصلوة وهذا يفيد الاباحة لا الايجاب ولنا ما روي انه عم قال هذه صدقة

تصدق الله تع بها عليكم فاقبلوا صدقته فلفظ هذه اشارة الى الصلوة المقصورة

والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض فيتم بغير قبول ولهذا لو قال ولي

القصاص لمن عليه القصاص تصدقت به عليك سقط القصاص من غير قبول

والجواب عنه ان نفي الجناح عنهم لتطييب انفسهم لانهم كانوا في مظنة ان لا

يخطر ببالهم ان عليهم نقصاناً في القصر وسقوط حرمة الميتة والخمر في حق

المضطر والمكره بقوله تع وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى

حالة الضرورة من الحظر فافاد اباحة فكانه قال انها محرمة في حالة الاختيار

مباحة في حالة الاضطرار فان قلت يشكل هذا بقوله تع الا من اكره وقلبه مطمئن

بالايمان استثناء من الحظر مع انه لا يفيد الاباحة قلنا انه استثناء من الغضب

اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره فانتفاء الغضب

لا يدل على ثبوت الحل ولهذا لو صبر يكون شهيداً قال بعض العلماء وهو رواية عن ابي

خطر بمعنى محظور بمعنى الممنوع يعني محرم

يوسف والشافعي لا تسقط ولكن لا يؤاخذ بها كما في الاكراه على الكفر متمسكين
بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق
المغفرة على قيام الحرمة الا انه رفع المؤاخذة عليه وفائدة الخلاف تظهر فيما
اذا حلف لا يشرب حراما فشرب الخمر حالة الاضطرار فعندهم يحنث وعندنا
لا يحنث والجواب عنهم ان اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة باعتبار ان الاضطرار
المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع التناول زائدا على قدر الحاجة لان من
ابتلى بهذه المخمصة يتعسر عليه رعاية قدر الحاجة وسقوط غسل الرجل في مدة المسح
لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم واذا لم يحل الحدث لا
يجب الغسل والمسح شرع لليسر ابتداء لا لان الواجب عن غسل الرجل يتادى
به ولهذا اشترط ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس ولو كان الغسل يتادى بالمسح
لما شرط ذلك وكون الرجل طاهرة **فصل** الامر والنهي باقسامهما من الامر الموقت والمطلق
وكونه موسعا او مضيقا وغير ذلك والنهي عن الامور الشرعية والحسية وكونه
قبيحا لعينه او لغيره ونحو ذلك لطلب الاحكام المراد بها الامور المحكوم بها وهي العبادات
وغيرها لان الطلب لا يتعلق بنفس الحكم بل بالمحكوم به ويمكن ان يقال الحكم صار
علما للمحكوم به عرفا المشروعة ولها اي للاحكام اسباب والمراد بها العلل الشرعية
مجازا لا الاسباب الحقيقية التي يضاف اليها وجود الاحكام تضاف اليها اي الاحكام
الى الاسباب من حدوث العالم بيان للاسباب والوقت وملك المال وايام شهر
رمضان والرأس الذي يمونه ويلي عليه والبيت والارض النامية بالخارج
تحقيقا او تقديرا والصلوة وتعلق بقاء المقدور بالتعاطي الى هنا اشارة

يمونه يعني مصلحته قادر اوله

الى

الى الاسباب للايمان هذا شروع في عد المسببات الى قوله والمعاملات على طريقة
اللف والنشر يعني سبب وجوب الايمان بالله حدوث العالم لانه يدل على الصنعة
وهي تدل على الصانع كما قال عمر رضي الله عنه البعرة تدل على البعير وآثار المشي تدل
على المسير وهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي اما يدلان على الصانع العليم الخبير
والصلوة هذا متعلق بقوله والوقت يعني سبب وجوب الصلوة بايجاب الله تعالى
في حقنا الوقت ولهذا يضاف الصلوة اليه ويقال صلوة الفجر ونحوها والزكوة
يعني سبب وجوب الزكوة ملك المال وهو النصاب المغني النامي الزائد على قدر
الحاجة والصوم يعني سبب وجوب الصوم شهر رمضان بدليل اضافة الصوم اليه
وتكرره بتكرره الا ان الله تعالى لما اخرج الليل عن محلية الصوم بقوله فالآن باشروهن
وكلوا واشربوا بقي الايام محال الصوم وصدقة الفطر اي سبب وجوبها على المسلم
الرأس الذي يمونه اي يقوم بكفايته ويلي عليه واضافتها الى الفطر مجاز لانه شرطها
والحج يعني سبب وجوب الحج البيت بدليل اضافته اليه والعشر يعني سبب وجوب
العشر الارض النامية بالخارج تحقيقا اي الارض التي فيها شيء من الزرع حقيقة
حتى لا يجب اذا اصطلم الزرع آفة ولهذا يضاف اليه ويقال عشر الارض ويتكرر
الوجوب بتكرر النماء والخراج اي سبب وجوب الخراج الارض النامية
بالنماء التقديري بالتمكن من الزراعة وعدم زرعها والطهارة اي سبب
وجوب الطهارة الصلوة حتى يقال طهارة الصلوة غير انها لا تجب الا على المحدث
والمعاملات اي سبب مشروعية المعاملات تعلق بقاء المقدور بالتعاطي اي سببها
توقف بقاء العالم المقدر بتقدير الله تعالى الى يوم القيمة على تعامل الناس بعضهم

على تعاطيها

بعره يعني دوه

بعض

ببعض الاشياء التي يحتاجون اليها لان بقاء العالم ببقاء الانسان وبقاؤه
يكون بالتناسل بالازدواج وهو يحصل بالمال وهو بالمعاملات واسباب العقوبات
والحدود وقيل هذا من قبيل عطف البيان لان العقوبات من الحدود ولكن الاولى ان يقال
هو من قبيل قوله تع تنزل الملائكة والروح لان العقوبات اعم من الحدود فان القصاص
والجزية وغيرهما عقوبات وليست بحدود والكفارات ما نسبت اي العقوبات و
الكفارات اليه من قتل بالعمد بيان لما هو سبب القصاص وزنا اي سبب الرجم زنا كهو
وسبب جلد المائة زنا غير المحصن وسرقة اي سبب قطع اليد السرقة وامر داير بين
الحظر والاباحة اي يكون مباحا من وجه محظورا من وجه آخر يعني الكفارات دايرة
بين العقوبة والعبادة اما معنى العبادة فلانها تؤدى بالصوم ويشترط نيتها و
فوض اداؤها الى من وجبت عليه واما معنى العقوبة فلانها لم تجب ابتداء بل وجبت
جزاء على ارتكاب المحظور فوجب ان يكون سببها دايرا بين الحظر والاباحة ليكون
معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى معنى الحظر كالقتل
خطاء فانه من حيث الصورة رمي الى الصيد وهو مباح وباعتبار ترك التثبت
هو محظور لانه اصاب آدميا والافطار عمدا في رمضان ثم انه مباح من حيث انه يلاقي
ما هو مملوك له ومحظور من حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا للكفارة و
انما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه اي باضافة الحكم الى السبب وتعلقه به اي
الحكم بالسبب لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون اي الشيء المضاف اليه
سببا له اي للمضاف وحادثا به كما يقال كسب فلان لان الاضافة للتمييز وهو
يحصل بالاضافة باخص الاشياء بالحكم وهو سببه وانما يضاف الى الشرط مجازا

لان

لان اتصال الحكم بالسبب اتصال ثبوت واتصاله بالشرط اتصال مجاورة فلا
شك ان اتصاله بالسبب يكون حقيقة واتصاله بالشرط يكون مجازا كصدقة
الفطر وحجة الاسلام سبب الاول الراس وسبب الثاني البيت والفطر والاسلام
شرطان للوجوب هذا الذي ذكر من بيان الاسباب طريقة المتاخرين واما المتقدمون
من مشايخنا فقالوا سبب وجوب العبادة نعم الله تع علينا شكرا لها فالايمان وجب
شكرا لنعمة الوجود والنطق وكمال العقل والصلوة وجبت شكرا لنعمة الاعضاء
السليمة والصوم وجب شكرا لنعمة اقتضاء الشهوات والزكوة وجبت شكرا
لنعمة المال والحج وجب شكرا لنعمة البيت باب بيان اقسام السنة لما فرغ

مطلب بيان اقسام السنة

عن بيان اقسام الكتاب شرع في بيان اقسام السنة لانها تالية وهي تطلق على
قول رسول الله صلعم وفعله وسكوته عندامر يعاينه وطريقة الصحابة والحديث
والخبر مختصان بالقول فلهذا قال اقسام السنة ولم يقل اقسام الحديث والاقسام
الذي سبق ذكرها من الخاص والعام وغيرهما الى قوله واما الثابتة باقتضاء النص
ثابتة في السنة وهذا الباب لبيان ما يختص به السنن هذا جواب عن سؤال مقدر
وهو ان يقال اذا كانت الاقسام المذكورة موجودة في السنة فلا حاجة الى الاعادة تها
فلما ذكرت السنة في باب على حدة فاجاب بان هذا الباب ليس لبيان تلك
الاقسام بل لبيان اقسام خاصة للسنن وذلك اي ما يختص بالسنن وعقد
الباب لبيانه اربعة اقسام عرف ذلك بالاستقراء الاول في كيفية الاتصال بنا من
رسول الله عليه الصلاة والسلام وهو اي الاتصال اما ان يكون كاملا بلا شبهة
كالمتواتر وهو الخبر الذي رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطئهم على الكذب

وهذا شرط متفق عليه وكون عددهم غير محصى شرط عند قوم والجمهور على انه
محصيين ويدوم هذا الحد في الاتصال في كل وقت وهذا الشرط ايضا متفق
عليه وخالفه الجصاص لان المشهور عنده من المتواتر فيكون آخره كاوله واوله
كآخره واوسطه كطرفيه يعني يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستويين في
الكثرة وههنا شرط آخر وهو ان يكون عالمين ما اخبروا علما يستند الى حس ولم يذكره لا مستندا
لا الى دليل عقلي فان اهل مصر لو اخبروا عن حدوث العالم لا يكون متواترا و
شرط فخر الاسلام العدالة والاسلام لكون الكفر والفسوق مظنة الكذب وعند
العامة ليس بشرط لان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم يحصل العلم بخبرهم وان
كانوا كفارا اعلم ان المص عرف المتواتر بما هو شرط في المخبرين وهو شائع
ولعله انما رضي بذلك لان غرضه تمييز وهذا المقدار كاف في ذلك وعرفه المحققون
بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه قوله بنفسه يخرج خبر جماعة افاد العلم بالقراين
الزائدة عن الخبر كشق الجيوب والتفجع في الخبر بموت والده فان قلت ان ~~القرآن~~
العدول الى لفظ السنة انما كان ليشمل الافعال فح لا يصح اثبات الاقسام الاربعة
فيها ويمكن ان يقال ان المراد من السنة في قوله ما يختص به السنة الحديث بطريق
ذكر الكل وارادة الجزء كنقل القرآن والصلوات الخمس وما قاله بعض الشارحين
لو قال كالقرآن لكان اولى لانه تمثيل للمتواتر والمتواتر هو القرآن لا نقله فضعيف
لان اتصاف القرآن بالمتواتر بواسطة تواتر نقله فانه يوجب علم اليقين
كالعيان اي كما يوجبه الحس وقال قوم من المعتزلة انه يوجب علم طمانينة يعني
علما يرجح جانب الصدق وتطمئن اليه القلوب ولكن لا ينفي توهم الكذب وهذا

ليس بشرط فان اهل الجامع لو اخبروا بواقعة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم ح

القول

القول بط لان الانبياء ومعجزاتهم تثبت بالتواتر فح لا يثبت بنبوتهم وهذا
كفر علما ضروريا قال فخر الاسلام في هذه المسئلة اعتراضات واجوبة بتدقيقات
ومن البين لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد صلى الله عليه وسلم اظهر من علمه بصحة
تلك الاستدلالات والتمسك بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر غير جائز
فتبين ان حصول العلم به ضروري والتشكيكات في الضروريات باطلة اعلم ان
اضافة العلم الى اليقين اضافة الشيء الى مرادفه كما فعلوا مثل ذلك في العطف
او يكون اتصالا فيه شبهة صورة اي من حيث الخارج لا من حيث الاعتقاد لم
كالمشهور وهو اي ذلك الخبر المشهور ما كان من الآحاد في الاصل اي في القرن
الاول وهو قرن الصحابة ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب
وهم اي ذلك القوم القرن الثاني ومن بعدهم يعني القرن الثالث والاعتبار بالاشتهار
في القرن الثاني والثالث لا القرون التي بعدهم فان عامة اخبار الآحاد اشتهرت
في هذه القرون ولا تسمى مشهورة وانه يوجب علم الطمانينة وانه دون المتواتر فوق
خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على الكتاب قال الجصاص وجماعة من اصحابنا
انه يفيد علم اليقين حتى يكفر جاحده عندهم لان الامة لما تلقته بالقبول مع على كتاب النسخ
عدالتهم وتصلبهم في الدين كان كالمتواتر والصحيح انه يضلل جاحده ولا يكفر لان
المتواتر بخروج رواته عن العدد ابتداء وانتهاء صار بمنزلة المسموع عن رسول الله
صلى الله ع م وتكذيب الرسول صلى الله ع م كفر بخلاف المشهور لان تكذيبه تخطئة
جماعة العلماء وهي ليست بكفر او يكون اتصالا فيه شبهة صورة ومعنى اما صورة
فلان اتصاله بالرسول لم يثبت قطعا واما معنى فلان الامة ما تلقته بالقبول

كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعداً ولا عبرة للعدد فيه اي في
خبر الواحد بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر وانما خصص الواحد والاثنين
بالذكر مع ان ما بعدهما كان مغنياً عنه رداً لقول من فرح وقال يقبل خبر الاثنين
دون الواحد لما روى ان النبي صلعم لم يعمل بخبر ذي اليدين وحده حتى سئل
ابا بكر وعمر رضي الله عنهما فقالا مثل قول ذي اليدين فقبل واجيب بان خبر
ذي اليدين خبر واحد فيما عم به البلوى وغيره من الصحابة كان اولى بالتذكير للنبي
عليه الصلوة والسلام فظن النبي عم انه غالط وخبر الواحد في مثل هذا لا يقبل
وانه يوجب العمل دون علم اليقين بالكتاب وهو قوله تع فلولا نفر من كل فرقة
منهم طايفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
اوجب على كل طايفة خرجت من فرقة الانذار وهو اخبار المخوف منه عند الرجوع
اليهم والثلثة فرقة وطايفة منها اما واحد او اثنان وهذا يوجب العمل بخبر الواحد
او الاثنين واذا وجب ههنا وجب مطلقاً اذ لا قايل بالفصل والسنة وهو ما
روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قبل خبر بريرة في الصدقة فقال لنا هدية ولها صدقة
وبعث علياً ومعاذاً الى اليمن ودحية الكلبي الى قيصر بكتابه يدعوه الى الاسلام
فلو لم يكن خبر الواحد موجباً للعمل لما بعثهم فان قلت هذا الذي رويته يثبت
قبول اخبار الآحاد فكيف جعلته اصلاً في الاحتجاج به على خصمك قلت ظهر ما رويته
في الامة وتلقوه بالقبول فجاز الاحتجاج به في تثبيت قبول خبر الواحد والاجماع وهو
ان الصحابة عملوا بالآحاد وحاجوا بها منها ما احتج ابو بكر رضه عنه على الانصار
بقوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش فقبلوه من غير انكار فعلى هذا جرت سنة

من اخبار الآحاد

في تثبيت

التابعين

التابعين واجمعوا على قبول خبر الواحد في امور الدين مثل الاخبار بطهارة الماء و
نجاسته والمعقول وهو ان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد
لتعطلت الاحكام وقيل لا عمل الا بالعلم وهو مذهب اهل الحديث منهم احمد بن
حنبل بالنص وهو قوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما ليس لك
به علم فلا يوجب خبر الواحد العمل لانه لا يوجب العلم او يوجب العلم لانتفاء
اللازم هذا تعليل لقوله لا عمل الا عن علم يعني اذا انتفى اللازم وهو العلم ينتفي
الملزوم وهو العمل او لثبوت الملزوم هذا تعليل لقوله او يوجب العلم اي لما ثبت
الملزوم وهو العمل باجماع الصحابة ثبت اللازم وهو العلم لامتناع تحقق الملزوم
بدون اللازم والجواب عن الآية لا نم ان المراد منها المنع عن اتباع الظن مطلقاً
بل المراد المنع عن اتباعه فيما هو المطلوب منه العلم اليقيني من اصول الدين وفروعه
والراوي ان عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة
جمع عبدل لانه من العرب من يقول في عبد عبدل وفي زيد زيدل او جمع عبد وضعاً
كالنساء للمرأة كذا في الاقليد وهم عبد الله ابن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله
بن عمر وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وعايشة وغيرهم رضي الله عنهم ممن اشتهر
بالفقه كابي موسى الاشعري كان حديثه حجة يترك به القياس خلافاً لمالك فانه
فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد لما روى ان ابن عباس رضي الله عنهما لما سمع
ابا هريرة رضه يروي من حمل جنازة فليتوضأ قال ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان
يابسة ولنا ان الخبر يقيني باصله لانه قول الرسول صلعم وانما الشبهة في طريقه
وهو النقل ولهذا لو ارتفعت الشبهة كان حجة قطعاً والقياس محتمل باصله ووصفه

اذ كل وصف يحتمل ان يكون علة فكان الاخذ بالبس في اصله شبهة اولى
وروي ان عمر رضي الله عنه ترك رأيه في الجنين بحديث الغرة في الجنين
قال صاحب القواطع الشافعي حكي عن مالك رضه ان خبر الواحد اذا خالف
القياس لا يقبل وهذا القول باطلاقه قبيح وانا اجل منزلته عن مثل هذا
القول وليس يدرى ثبوته منه وان عرف الراوي بالعدالة دون الفقه
اي يكون قليل الفقه كانس وابي هريرة وسلمان وبلال وغيرهم رضوان الله
عليهم ممن اشتهر بالصحبة مع رسول الله عم ولم يكن من اهل الاجتهاد والفتيا
ان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الحديث الا بالضرورة يعني الا
بسبب ضرورة انسداد باب الرأي فح يترك ويعمل بالقياس بيانه ان ضبط
حديث النبي عم عظيم الخطر وقد كان النقل بالمعنى مستفيضا فيهم والناقل انما ينقل
نقله بقدر فهمه من العبارة فاذا قصر فهمه لا يؤتمن عليه ان يفوته بعض المراد فيدخله
شبهة زائدة يخلو القياس عنها فيحتاط في مثله فيترك الحديث لضرورة انسداد
باب الرأي لانه اذا انسد باب الرأي من كل وجه صار ناسخا للكتاب وهو قوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار فانه يقتضي وجوب العمل بالقياس والحديث المشهور وهو
حديث معاذ بن جبل رضه كما سيجيء ومعارضا للاجماع فان الامة قد اجتمعت على حجية
القياس كحديث المصراة وهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عم قال لا تصروا الابل
والغنم للبيع فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها
امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر والتصرية الجمع والمراد بها في الحديث جمع
اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن فانه
مخالف

مخالف للقياس من حيث ان الضمان فيماله مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر
بالقيمة بالاجماع فايجاب التمر ليس منهما ومن حيث ان المصراة ان كانت في ضمان مكان اللبن
المشتري فوجب ان يكون النفع له ولا يرد عوضه ومن حيث انه قوم القليل
والكثير بقيمة واحدة اختلف الناس في حكم المصراة فذهب مالك والشافعي
رحمهما الله الى انه يردها ويرد معها صاعا ان كان اللبن هالكا عملا بهذا الحديث
وذهب ابن ابي ليلى وابي يوسف الى انه يرد قيمة اللبن وذهب ابو ح الى انه ليس
له ان يردها ولكنه يرجع الى البائع بارشها ويمسكها كذا في شرح السنة اعلم ان
اشتراط فقه الراوي لتقدم الخبر على القياس مذهب عيسى ابن ابان واختاره
القاضي ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتأخرين واما عند الكرخي
ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي بشرط للتقديم بل خبر كل عدل مقدم على
القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة لان تغيير الراوي بعد ما
ثبت عدالته موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غير لغيره على وجه لا يتغير به
المعنى واليه مال اكثر العلماء فلا يعتبر ولهذا قبل عمر رضي الله عنه حديث حمل ابن مالك حمل بن
مع انه لم يكن فقيها في الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان
حيا وجبت الدية وان كان ميتا لا يجب فيه شيء واجابوا عن حديث المصراة بانه انما لم
يعملوا به لمخالفة الكتاب وهو قوله تع فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وبمنع ان
ابا هريرة لم يكن فقيها لانه كان يفتي في زمان الصحابة رضي الله عنهم وما كان يفتي في ذلك
الزمان الا فقيه مجتهد فان قلت قد عملتم بخبر القهقهة على مخالفة القياس مع ان
راويه معبد الجهني وانه غير معروف بالفقه قلت روى خبر القهقهة غيره مثل جابر

وانس رضي الله عنهما وغيرهما وعمل به كثير من الصحابة والتابعين ولهذا قدم على
القياس وان كان الراوي مجهولا في رواية الحديث بان لم يعرف الا بحديث او
حديثين ولا يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته مع رسول الله صلعم كوابصة
بن معبد فان روى عنه السلف وشهدوا بصحته وعملوا به او اختلفوا فيه وسلمة بن المحبق
اي في قبول حديثه مع نقل الثقات عنه كحديث معقل بن سنان فيما روى ان
ابن مسعود رضي الله عنه سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها
فاجتهد شهرا فقال ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل
بن سنان وقال اشهد ان رسول الله صلى الله عليه قضى في بروع بنت واشق بروع
مثل قضائك فسر ابن مسعود سرورا لم ير مثله قط لموافقة قضائه قضاء
رسول الله صلعم ورده علي رضي الله عنه فقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه
وقال حسبها الميراث ولا مهر لها لمخالفة رأيه وهو ان المعقود عليه عاد سالما اليها
فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا وحمل علي رضه
عنه القياس اولى من رواية هذا المجهول عمل بهذا الحديث علماؤنا لان الثقات من
الفقهاء المشهورين كعلقمة ومسروق والحسن البصري لما رووا عنه صار كالعدل لانا
لا نعرف عدالة من لا نشاهده الا بتحمل الثقات عنه وهو موافق للقياس لان مهر
المثل لما كان واجبا بالعقد وجب ان يؤكده الموت كالمسمى او سكتوا عن الطعن بعد
ما بلغهم روايته لان سكوتهم بمنزلة ما قبلوه صار كالمعروف يعني صار حديثه كحديث
المعروف وان لم يظهر من السلف الا الرد بعد ما ظهر حديثه كان مستنكرا لان اهل
الحديث والفقه لم يعرفوا صحته فلا يقبل ولا يعمل به مثل حديث فاطمة بنت قيس رضي
رضي الله

رضي الله عنها اخبرت ان زوجها طلقها ثلثا ولم يقض لها النبي صلعم النفقة و
السكنى ورده عمر رضي الله عنه وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة
لا ندري اصدقت ام كذبت قال عيسى ابن ابان اراد بقوله كتاب ربنا وسنة
نبينا القياس لانه ثابت بهما ولو كان المراد عين النص لتلى النص وروى السنة
وهو القياس على الحامل المبتوتة فان لها النفقة اتفاقا وكذا الحامل المعتدة عن
طلاق رجعي بجامع الاحتباس والنفقة جزاء الاحتباس ولقائل ان يقول انقطعت
الزوجية في المبتوتة فلا تجب لها النفقة وليس كذلك المعتدة عن طلاق
رجعي فلا يصح القياس وذكر الطحاوي انه اراد بالكتاب قوله تع لا تخرجوهن من
بيوتهن وبالسنة ما قال عمر رضيه عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
لها النفقة والسكنى ورد عمر رضيه كان بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينكر
ذلك احد فثبت ان هذا الحديث منكر عندهم وان لم يظهر حديثه في السلف
ولم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به اذا لم يخالف القياس ولا يجب لان
الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف فان قلت اذا وافق
القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل به
قلت فائدته جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن نافي القياس من منع هذا الحكم
لكونه مضافا الى الحديث وانما جعل الخبر حجة بشرائط في الراوي وهي اربعة
العقل وهو نور في بدن الآدمي وقيل في الرأس وقيل في القلب يضيء به
اي بذلك النور طريق يبتدأ به الجار والمجرور قائم مقام الفاعل وضميره راجع
الى طريق والجملة صفة طريق من حيث ينتهي اليه ضميره راجع الى حيث وهو بمعنى المكان

درك الحواس يعني ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه درك الحواس
وعن هذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات فيتبدا اى يظهر المطلوب للقلب
فيدركه اى المطلوب القلب بتامله بتوفيق الله تع مثلا اذا نظر الانسان الى
بناء رفيع يدرك بنور العقل ان له بانيا لا محالة ذا قدرة وحيوة وعلم من
الاوصاف التي لا بد للبناء منها فان قلت التعريف غير جامع لانه قد يكون الطلب
بعد بداية المعقولات كما اذا استدل الكنا من وجود العالم ان له صانعا عالما فقد طلب
بعد ذلك ان علمه عين ذاته او غيره او لا هو ولا ذاك قلت الطلب بعد بداية
المعقولات بمرتبة او مراتب لا يمنع كون البداية من انتهاء الحس وان كان
في اثنائه مستغنيا عن الحس وفيه نظر لانه لا يصدق قوله من حيث ينتهي اليه درك
الحواس لانه على ذلك التقدير يكون من حيث ينتهي اليه ابتداء المعقولات
والجواب هذا انما يأتي فيما له صورة محسوسة واما فيما ليس بمحسوس فانما
يبتدا بطريق العلم به من حيث يوجد واما تعريفه على الاطلاق فان يقال العقل قوة
نفسانية يدرك بها الانسان حقايق الامور والشرط الكامل منه اى من العقل
وهو عقل البالغ ولما كان الكمال امرا خفيا اقيم السبب الظاهر وهو البلوغ من
غير آفة مقام كمال العقل تيسيرا للعباد دون القاصر منه وهو عقل الصبي
والمعتوه والمجنون وانما شرط كمال العقل لقبول الخبر لان الشرع لما لم يجعلهم
اهلا في التصرف في امور انفسهم لنقصان عقلهم ففي امر الدين اولى هذا اذا كان
السماع والرواية قبل البلوغ واما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده يقبل
قول الصبي اذا كان اهلا في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه عاقلا فان قلت

العبد

العبد يقبل روايته وان لم يفوض اموره قلت ذلك لحق المولى لا لنقصان في العقل
والضبط وهو في اللغة الاخذ بالحزم وفي اصطلاح اهل الشرع ما ذكره المص رحمه وهو
سماع الكلام كما يحق سماعه الكاف بمعنى المثل وما بمعنى شيء وهو في محل النصب
على انه مفعول مطلق والتقدير وهو سماع الكلام سماعا مثل سماع شيء يجب
ضبطه ورعايته ثم فهمه بمعناه الذي اريد به لغويا كان او شرعيا كان يعلم
ان حرمة القضاء في قوله لا يقضي القاضي وهو غضبان لشغل القلب لانه اذا لم
يفهم معناه لم يكن سماعا مطلقا بل هو سماع الصوت والباء في معناه بمعنى مع
ثم حفظه ببذل المجهود له مصدر بمعنى الجهد كالميسور بمعنى اليسر والمعنى ببذل
قدرته ويجوز ان يكون بمعنى المفعول على معنى ببذل المقدور من السعي في الضبط و
الضمير في له راجع للسامع او المسموع ثم الثبات عليه اى على الحفظ بمحافظة
حدوده اى احكامه بان يعمل بموجبه ومراقبته بمذاكرته والباء فيه بمعنى مع على
الظن متعلق بمحذوف حال اى مستقرا ثابتا على اساءة الظن بنفسه بان لا
يعتمد على نفسه انه لا ينسى بل يعتقد انه اذا تركه نسيه اذ الحزم سوء الظن
بنفسه الى حين ادائه متعلق بقوله ثم الثبات عليه روى ان ابن مسعود رضي الله
عنه كان اذا روى حديثا اخذه البهر وجعلت فرايصه ترتعد باعتبار سوء الظن
بنفسه مع انه كان في اعلى درجات الزهد فان قلت اذا كان الضبط شرطا في
النقل فكيف صح نقل القران ممن لا يفهم معناه كالصبيان قلت نقل القران لم يثبت
في الاصل الا بالائمة المهدي خير الورى وهم نقلوه بعد الضبط التام ولان نظم القران
معجز يتعلق به احكام مثل جواز الصلوة وغيره فاعتبر في نقله نظمه ومعناه بنيي حح

عليه واما السنة فان المعنى اصلها والنظم غير لازم فيها ويقال القرآن مأمون
عن التحريف لان الله تع وعد حفظه عن تحريف المبطلين بقوله انا نحن نزلنا
الذكر وانا له لحافظون فيجاز فيه النقل ممن كان حافظا ضابطا له ظاهرا وان كان
لا يعرف معناه والعدالة وهي الاستقامة في السيرة والدين وضدها الفسق
والمعتبر هنا كمالها اي كمال العدل وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى
والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته قيد بالاصرار
لانه لو ارتكب صغيرة ولم يصر عليها لا يبطل عدالته لان التحرز عن جميع
الصغائر متعذر عادة واشتراط التحرز عن جميعها سد لباب الرواية روى ابن
عمر رضي عن ابيه عن النبي عم انه قال الكبائر تسع الاشراك بالله تع وقتل
النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار عن الزحف واكل مال اليتيم وعقوق
الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم اي الظلم في البيت الحرام وروى ابو هريرة
مع ذلك اكل الربوا وعن علي رضي عنه اضاف اليه السرقة وشرب الخمر دون
القاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل بالبلوغ لانهما يحملانه على
الاستقامة ويزجرانه عن غيرها ظاهرا وبهذه العدالة لا يصير الخبر حجة لان هذا
الظاهر يعارضه ظاهر مثله وهو هوى النفس فانه الاصل مثل العقل او انه داع الى
العمل بخلاف العقل والشرع فكان عدلا من وجه دون وجه فيتردد الصدق في خبره
من غير رجحان فشرطنا كمال العدالة والاسلام انما شرط لان الباب باب الدين
والكافر يسعى في هدمه فلا يقبل قوله والاسلام نوعان اسلام ظاهر وهو ما ثبت
بنشوه بين المسلمين وبثبوت حكم الاسلام على والديه من غير ان يوجد منه الاقرار
وهذا

وهذا النوع لا يكفي في صحة الرواية والثاني ثابت بالبيان وهذا النوع مشروط وهو
التصديق اختلف في ان المعتبر في الايمان هو التصديق المنطقي الذي هو الاذعان
او غيره ذهب صاحب التنقيح الى الثاني وقال هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا
لان الاذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة عند رؤية المعجزة مع انه لا يكون
مؤمنا حتى ينسب الى الصدق فيما اخبر به وقد قال الله تع في حق بعض الكفرة يعرفونه
كما يعرفون ابناءهم فنقول حصول الاذعان لبعض الكفار ممنوع ولو سلم يكون
كفره باعتبار جحوده باللسان وغير ذلك من امارات الانكار فانا اذا قطعنا
النظر عن قول اللسان لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان به
فان قلت فحينئذ يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف
يصح الامر بالايمان قلت باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف الفكر في تحصيل
تلك الكيفيات بترتيب المقدمات كما يصح الامر بالعلم واليقين والاقرار
بالله تع كما هو واقع باسمائه المراد من الاسم ما يدل على الذات مع الصفة كالرحمن
والرحيم وصفاته من العلم والقدرة وسائر صفات الكمال وقبول احكامه اي الاعتقاد
بها وشرائعه وهي اعم من الاحكام فيكون تعميما بعد التخصيص والشرط فيه البيان
اجمالا كما ذكرنا يعني الذي هو شرط في قبول روايته وهو ان يقر بهذه الاشياء و
بينها على وجه الاجمال بان يقر بان الله تع واحد عالم حي قادر وفيه رد لما قال بعض
المشايخ من ان توصيف الله تع باسمائه على وجه الاجمال لا يكفي ما لم يكن عالما
بحقيقة ما ذكر لان حفظ اللغة غير معرفة المعنى بل لا بد من الوصف على التفصيل
اللفظ
وهو ان يبين حقيقة العلم والقدرة والحيوة قال في الجامع الكبير اذا بلغت

الامة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين من زوجها وقد كنا حكمنا
بصحة النكاح بظاهر اسلامها ثم حكم بفساده حيث لم تحسن بان تصف فجعل
ذلك ردة منها وقلنا هذه الاشتراط يؤدي الى الحرج لان اكثر الخلائق لا يقد رون
على توصيفها على التفصيل وقد اكتفى النبي صلى الله عم بذكر المجمل حيث جاء
اعرابي الى النبي عم فقال انا رايت الهلال فقال له اتشهد ان لا اله الا الله
وان محمدا عبده ورسوله قال نعم قال يا بلال اذن في الناس ان يصوموا غدا
وبين الايمان على الاجمال حيث سأله جبرائيل عم قال منصور القاءاني شارح
المغني رحمه الله قلت وفيه نظر لاتفاق المتكلمين على ان اثبات الصفات حالا لا
يتعلق به الايمان كفر وقوله باسمائه ينافي ذلك الاتفاق وحديث الاعرابي ولهذا اي
ولاجل ان الشروط المذكورة شرط في الراوي لا يقبل خبر الكافر والفاسق لعدم العدالة والصبي
والمعتوه لعدم كمال العقل والذي اشتدت غفلته لعدم الضبط وان وافق القياس
وقبل خبر الاعمى والمحدود في القذف والمرأة والعبد لوجود شرائط الاربعة ولكن
لم يقبل شهادتهم لان الشهادة توقفت على معان اخر اما الاعمى فلان الشرط في الشهادة
الاشارة والتمييز الى المشهود به وذا لا يحصل بالاعمى واما العبد والمرأة فلان الشرط
في الشهادة الولاية الكاملة وبالرق ينعدم الولاية وبالانوثة تنتقص واما
المحدود في القذف فلان رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص وفي ظاهر
المذهب المحدود في القذف مقبول الرواية بعد التوبة وكذا التائب من الفسوق
والكذب يقبل روايته الا التائب من الكذب متعمدا في حديث رسول الله عم فانه
لا يقبل روايته ابدا كذا في كتاب معرفة انواع الحديث والثاني اي القسم الثاني من

الاقسام

من الاقسام الاربعة المختصة بالسنن في الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن
اما الظاهر فالمرسل من الاخبار وهو ان يترك الواسطة التي بينه وبين رسول الله
عم ويقول قال رسول الله صلى الله عم كذا وهو اي المرسل اربعة اقسام
الاول انه ان كان من الصحابي رضه يعني لو كان المرسل صحابيا فمقبول بالاجماع
لاجماعهم على عدالتهم فان قلت الصحابي به ظاهر اوجه السماع من النبي صلعم فمن
اين يعلم انه مرسل قلت باخبارهم انهم لم يسمعوه من النبي عليه الصلوة و
السلام وان بينهم وبينه رجلا وان كان من القرن الثاني والثالث هذا هو القسم
الثاني من الاقسام الاربعة يعني ما ارسله القرن الثاني والثالث كذلك يعني
يكون حجة عندنا ومالك وعند الشافعي لا يقبل الا اذا تايد باية او سنة
مشهورة او موافقة قياس صحيح او قول صحابي او تلقته الامة بالقبول او
اشترك في ارساله عدلان بشرط ان يكون شيخاهما مختلفين او ثبت اتصاله
بوجه آخر بان اسنده غير مرسله او اسنده مرسله اخرى قال الشافعي محتجا
بان الجهل بذات الراوي يستلزم الجهل بصفاته والجهل بالصفة وحدها مانع
فكيف لا يكون الجهل بالذات والصفات مانعا ولنا الاجماع وهو ان الصحابة
اتفقت على قبول روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من
احداث الصحابة مع انهم لم يسمعوا كل حديث من النبي عليه الصلوة والسلام قال الغزالي
ما سمع ابن عباس الا اربعة احاديث ولم يروه من احد انكار او تخصص بانهم رووا
بواسطة او لا فان قلت لا خلاف في مراسيل الصحابة وليس كلامنا الان فيها
قلت لا فرق بين ارسال الصحابة والتابعين لان عدالتهم ثبت بشهادة النبي عم

فان قلت لا نم الاجماع فان المسئلة اجتهادية لان المخالف الذى لم يقبل المرسل
لم يأثم ولا اجماع فى المسائل الاجتهادية قلت لا اجماع قطعى فى المسائل
الاجتهادية وهذا اجماع ظنى والدليل المعقول وهو ان كلامنا فى ارسال من
لو اسنده الى غيره قبل اسناده فلا يظن به الكذب عليه فلان لا يظن به
الكذب على رسول الله عليه الصلوة والسلام اولى والراوى اذا عرفت عدالته
سقط عن السامع النظر فى عدالة من اخبر عنه وانما عليه التقليد لان العدل
مالم يتبين له الاسناد لا يرسل قال الحسن متى قلت قال رسول الله ع م سمعته
من سبعين او اكثر والجهل بعين الراوى لا يكون جهلا بصفته مطلقا فان ارسال
العدل من الائمة دليل تعديله وارسال من دون هولاء يعنى ارسال العدل من كل
عصر غير قرن الثانى والثالث كذلك عند الكرخى يعنى حجة لان علة القبول فى
القرون الثلث هى العدالة والضبط فمهما وجدنا قبلنا خلافا لابن ابان لان الزمان
زمان الفسق وفشو الكذب فلا بد من البيان والذى ارسل من وجه واسند من وجه
مقبول عند العامة يعنى عند الاكثر هذا هو القسم الرابع لان المرسل ساكت عن
حال الراوى والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق كحديث لا نكاح
الا بولى رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة مرسلا وقال بعض لا يقبل
لان سكوت الراوى عن ذكر المروى عنه بمنزلة الجرح فيه واسناد الآخر بمنزلة
التعديل واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح واما الباطن فان كان الانقطاع ٤
لنقصان فى الناقل لفوات بعض شرائطه من العدالة والاسلام والضبط والعقل
فهو على ما ذكرنا يعنى لا يقبل خبره وان كان بالعرض على الاصول بان خالف الكتاب

كقوله

كقوله ع م لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فانه مخالف لعموم قوله تع فاقرؤا ما
تيسر من القرآن او السنة المعروفة اى المشهورة مثل ما روى ابن عباس رض
ان رسول الله صلعم قضى بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو
قوله صلعم البينة للمدعى واليمين على من انكر او الحادثة اى خالف الحادثة بان ورد
فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى كما روى ابو هريرة رضى الله عنه انه ع م كان
يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فى الصلوة فانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به
لان شهرة الحادثة تقتضى شهرة ما به يثبت حكم الحادثة فاذا لم يشتهر النقل
عنهم والاحتجاج به دل على انه منقطع او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول اى الصحابة
مثاله ما روى ان النبى صلعم قال ابتغوا فى مال اليتامى خيرا كيلا تاكله الصدقة فان
الصحابة اختلفوا فى وجوب الزكوة فى مال الصبى واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث
فدل على انه غير ثابت او مأول تأويله اما المراد بالصدقة النفقة كما قال ع م نفقة
المرء على نفسه صدقة كان مردودا منقطعا ايضا اى كالذى كان الانقطاع لنقصان
فى الناقل والثالث اى القسم الثالث من الاقسام المختصة بالسنن فى بيان
محل الخبر الذى جعل الخبر فيه حجة الموصول صفة محل فان كان المحل اى محل الخبر من
حقوق الله تع وهو ما يخلص حقا لله تعالى من شرائعه وهو نوعان الاول ما ليس
بعقوبة كالصلوة وغيرها يكون خبر الواحد فيه حجة بلا شرط عدد لان الصحابة
عملوا باخبار الآحاد وعملوا بخبر عائشة فى التقاء الختانين وشرط بعضهم العدد
استدلالا بان النبى ع م لم يقبل خبر ذى اليدين حتى يشهد له غيره قلنا عدم
اعتباره لقيام التهمة لان الحادثة كانت فى محفل عظيم ولم يصدر من غيره كلام

خلافاً للكرخي في العقوبات يعني ما هو عقوبة لا يجوز اثباته بخبر الواحد عنده هذا هو
القسم الثاني من حقوق الله قال ابو يوسف في الامالي وهو مختار الجصاص يجوز
لان جانب الصدق مرجح في رواية العدل ويثبت به الحدود ولا يلتفت الى
احتمال الكذب فيه كما يثبت الحدود بالبينات ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيها
وجه قول الكرخي ان خبر الواحد في اتصاله بالرسول صلعم شبهة والحدود تندرئ
بالشبهات واما اثباتها بالبينات يجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله تعالى
فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وان كان المحل من حقوق العباد وهذا هو القسم
الثالث من اقسام محل الخبر مما فيه الزام محض كالبيوع والاشرية والاملاك
المرسلة يشترط فيه سائر شروط الاخبار من العقل والبلوغ والاسلام اذا كان المشهود
عليه مسلماً وكونه غير محدود في القذف ولا يجر بشهادته مغنماً ولا يدفع به مغرماً و
غيرها مع العدد في موضع يطلع عليه الرجال بخلاف موضع لا يطلع عليه الرجال فان
العدد والذكورة ليس بشرط فيه كالبكارة وعيوب النساء ولفظ الشهادة والولاية
اي الحرية وان كان المحل مما لا الزام فيه اصلاً هذا هو القسم الرابع وهو من حقوق العباد
كالوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا والشركات يثبت باخبار الآحاد
بشرط التمييز دون العدالة يعني بشرط ان يكون المخبر مميزاً صبياً كان او بالغاً كافراً
كان او مسلماً حتى اذا اخبره كافر او صبي ان فلاناً وكله فوقع في قلبه صدقه يجوز
ان يشتغل بالتصرف بناءً على خبره لعموم الضرورة لان الانسان لا يجد العدل الحر
البالغ في كل زمان او مكان ليبعثه الى وكيله ولو شرط فيه سائر الشرائط لم
لتعطلت المصالح ولان الخبر غير ملزم لان الوكيل مختار في قبول الوكالة ولا الزام

عليه في ذلك فاذا لم يوجد الالزام في هذا الخبر لم يشترط شرط الالزام من العدد والعدالة
ولان النبي صلعم كان يقبل خبر الهدية من البر والفاجر وان كان فيه الالزام من وجه
دون وجه هذا هو القسم الخامس وهو من حقوق العباد كعزل الوكيل وحجر المأذون
وفيه الزام من وجه لان الوكيل اذا عزل يقتصر الشراء عليه ويلزمه العهدة واذا
حجر العبد يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد ومن وجه لا الزام فيه لانه يشبه سائر
المعاملات لان كلاً من الموكل والمولى يتصرف في حقه بالعزل والحجر كما هو متصرف
في حقه بالتوكيل والاذن يشترط فيه احدى شطري الشهادة من العدد والعدالة
معاً عند ابي ح رح ثم شبهة الالزام يوجب اشتراط العدد والعدالة معاً
وشبهة المعاملات يوجب سقوطهما فشرطنا احدهما واسقطنا الآخر توفيراً
للشبهين حظهما وعندهما لا يشترط بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز لان
هذا القسم من باب المعاملات ما خلا الاخبار بالشرائع فوجب ان لا يتوقف على
شرائط الشهادة لان للناس في باب المعاملات ضرورة توكيلاً او عزلاً
فلو شرطت العدالة لضاق الامر على الناس واما الاخبار بالشرائع وان لم
يكن من المعاملات فقد الحق بها لان الضرورة قد تحققت في حقه هذا اذا كان
المخبر فضولياً وان كان وكيلاً او رسولاً من الموكل او المولى بان قال وكلتك بان
تخبر فلاناً بالعزل او الحجر او ارسلتك الى فلان لتبلغ عني هذا الخبر لم يشترط
العدالة اتفاقاً لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل والرابع اي
القسم الرابع من الاقسام المختصة بالسنة في بيان نفس الخبر وهو اربعة اقسام
قسم يحيط العلم بصدقه اي صدق المخبر كخبر الرسل عليهم السلام لانه ثبت با

بالدليل القاطع عصمتهم من الكذب وحكمه وجوب الاعتقاد به لقوله تعالى
فما آتيكم الرسول فخذوه وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لقيام
آيات الحدوث فيه وقسم يحتملهما على السواء كخبر الفاسق فان خبره يحتمل الصدق
باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار فسقه وحكمه التوقف فيه لاستواء
الجانبين فيه وقد قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنباءٍ فتبينوا وقسم يرجح احد
احتماليه على الآخر كخبر العدل المستجمع بجميع شرائط الرواية المقصود ههنا هذا
النوع ولهذا النوع اطراف ثلثة طرف السماع وذلك اما ان يكون عزيمة
اى اصيلاً اصلاً وهو على اربعة اقسام قسمان منها في غاية العزيمة وهو ما يكون من
جنس الاستماع بان تقراء على المحدث من كتابٍ او حفظٍ وهو يسمع ثم تقول
له مستفهماً اهو كما قرأت عليك وهو يقول نعم او يقرأ المحدث عليك من كتابٍ
او حفظٍ وانت تسمعه قال فخر الاسلام البزدوى قال ابو حنيفة الوجهان سواء والاول احوط
لان السامع اذا قراء بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمحدث
عامل لغيره او يكتب المحدث اليك كتاباً على رسم الكتب وهو ان يكون مختوماً بختم
معروفٍ معنوناً يعني يكتب قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبتداء
بالتسمية ثم بالثناء ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان الى آخره اى الى ان قال عن النبي
صلعم ويذكر متن الحديث ثم يقول فيه اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني
بهذا الاسناد فهذا اى الكتاب من الغائب كالخطاب وكذلك الرسالة على هذا الوجه
اى الرسالة الى الغائب كالكتاب في جواز الرواية وذلك ان يقول المحدث للرسول
بلغ عني فلاناً انه قد حدثني بهذا الحديث فلان ابن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغ
رسالتي

رسالتي هذه فاجزه عني بهذا الاسناد فيكونان حجتين اذا ثبتا بالحجة اى
بالبينة انه رسول فلان او كتاب فلان على ما عرف في كتاب القاضي هذا اشارة
الى القسمين الاخيرين وهما من باب العزيمة ايضاً ولكن على سبيل الخلافة فصار
لهما شبه الرخصة وهما الكتاب والرسالة او يكون رخصة هذا هو القسم الثاني
من قسمي طرف السماع وهو الذي لا استماع فيه كالاجازة وهي ان يقول المحدث
لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان او جميع
مسموعاتي الذي كان عندك وبيّن اسناده والمناولة وهو ان يعطي الشيخ
كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان فقد
اجزت لك ان تروي عني هذا او المناولة تاكيد للاجازة لان مجرد المناولة
بدون الاجازة غير معتبرة والاجازة بدون المناولة معتبرة ويجوز الاجازة للمعدوم
كقوله اجزت لفلانٍ ولمن يولد له ما تناسلوا والمجاز له ان كان عالماً به اى بما في
الكتاب الذي اجازه بروايته تصح الاجازة والا اى وان لم يكن المجاز له عالماً بما
في الكتب فلا اى لا يصح الاجازة بالاتفاق ولو اجاز المجاز له بان يقول اجزت
لك مجازاتي الصحيح انه جائز والاحوط ان يقول المجاز له اخبرني او اجازني و
لا يقول حدثني لان ذلك مختص بالاستماع ولم يوجد وطرف الحفظ اى الطرف
الثاني من الاطراف الثلثة المتعلقة بالخبر طرف الحفظ وهو نوعان والعزيمة
فيه ان يحفظ المسموع من وقت السماع الى وقت الاداء والرخصة ان يعتمد على الكتاب
فان نظر فيه وتذكر ما كان مسموعاً صار كانه حفظه من وقت السماع الى وقت الاداء
لان التذكر بمنزلة الحفظ فيكون حجة سواء كان خطه او خط غيره والا اى وان لم

بذكر الخط شيئاً فلا اى فلا تحل له الرواية عند ابي ح لان الخط وضع لتذكير القلب
كالمرآة للعين فلا عبرة للمرآة اذا لم ير الرائي وجهه فكذا لا عبرة للكتاب اذا لم
يتذكر القلب به علماً لان الخط يشبه الخط وعند الشافعي يجوز له الرواية ويجب
العمل بها لان الصحابة كانوا يعملون على كتب النبي عم من غير ان راوياً روى ذلك
الكتاب وعند ابي يوسف يجوز الاعتماد على الخط ان كان في يده او في يد امينه ولا يجوز
في يد غير لانه لا يؤمن عن التغيير وعند محمد يجوز العمل بالخط وان لم يكن في يده لان
هذا التغيير غير متعارف فما ذهب اليه محمد رخصة تيسيراً للناس وطرف الاداء هذا
هو الطرف الثالث والعزيمة فيه ان يؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه
والرخصة ان ينقله بمعناه يعني يرويه بلفظ آخر يؤدي معنى الحديث قال بعض العلماء
لا يجوز نقل الحديث بمعناه لانه عليه الصلوة مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة
وفي النقل بالمعنى لا يؤمن من الزيادة والنقصان وحجة العامة ما روي ان الصحابة قالوا
يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تأديته كما سمعنا قال عم اذا لم تحلوا
حراما ولم تحرموا حلالاً واصبتم المعنى فلا بأس به وروي ان ابن مسعود وانسا وغيرهما والنبي له
كانوا يقولون عند الرواية قال صلعم كذا او قريباً منه او نحواً منه ولم ينكر عليهم
منكر فكان اجماعاً على الجواز فان كان الحديث محكماً لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له
بصيرة اى معرفة في وجوه اللغة لانه لما لم يشتبه معناه لا يتمكن فيه الزيادة و
النقصان اذا نقله بعبارة اخرى وان كان ظاهراً معلوماً يحتمل غيره اى غير معناه
بان كان عاماً محتملاً للخصوص او حقيقة يحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا لم
الفقيه المجتهد لانه يقف على ما هو المراد فيقع الامن عن الخلل بمعناه وما

كان

كان من جوامع الكلم بان يكون لفظه وجيزاً وتحته معان كثيرة او المشكل او
المشترك او المجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكل اى للمجتهد وغيره اما جوامع الكلم
فلما روي انه صلى الله عليه قال خصصت بجوامع الكلم فلا يقدر احد بعده على
ما كان مخصوصاً به واما المشترك والمشكل فلان المراد لا يعرف منهما الا
بتأويل الراوي وتأويل الراوي لا يكون حجة على غيره كالقياس واما المجمل
فلانه لا يوقف على معناه والمروي عنه هذا اشارة الى الطعن الذي يلحق
الحديث وبيان ما يوجب منه سقوط العمل بالحديث وما لا يوجبه والطعن
الذي يلحقه اما ان يكون من قبل الراوي او من قبل غيره والذي يكون من قبل
الراوي اذا انكر الرواية انكار جاحد بان قال كذبت علي او ما رويت لك
او انكاراً موقوفاً بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا
اعرفه ففي الوجه الاول يسقط العمل به بلا خلاف لان كل واحد منهما مكذب للآخر
فلا بد من كذب واحد غير معين ولكن لا يسقط بذلك عدالتهما للتيقن
في عدالتهما ووقع الشك في زوالها واما في الوجه الثاني فذهب الكرخي واحمد بن حنبل
الى انه يسقط العمل به لانه يكون حجة باتصاله بالرسول وبانكار الراوي انقطع
الاتصال وذهب الشافعي ومالك الى انه لا يسقط العمل او عمل بخلافه بعد الرواية
كما روت عائشة رضي الله عنها ان النبي صلعم قال ايما امرأة زوجت بغير اذن
وليها فنكاحها باطل ثم ان عائشة رضي الله عنها زوجت بنت اخيها بلا اذن وليها اى نفسها
مما هو خلاف بيقين اى لا يحتمل ان يكون مراداً من الخبر بوجه يسقط العمل به لان خلافه
ان كان حقاً بان خالف للوقوف على نسخه او انه ليس بثابت وهو الظاهر من

حاله فقد بطل الاحتجاج به وان كان خلافه بان خالف بقلة المبالاة والتهاون با
بالحديث او لغفلة او نسيان فقد سقطت عدالته لانه لم يكن عدلا فان كان العمل
بخلافه قبل الرواية او لم يعرف تاريخه اي تاريخ انه عمل قبل الرواية او بعد مالم يكن
جرحا لان الظاهر كان ذلك مذهبه وانه ترك ذلك بالحديث وكذلك ان لم
يعرف التاريخ لان الحديث حجة في الاصل فوقع الشك في سقوطه فيحمل على انه
كان قبل الرواية وتعيين الراوي بعض محتملاته بان كان اللفظ عاما فيحمله على معنى
خاص او مشتركا فيحمل على احد معنيه لا يمنع العمل به اي بظاهر الحديث لانه ليس
بخلاف بيقين مثل حديث ابن عمر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المتبايعان
بالخيار مالم يتفرقا وهو محتمل للتفرق بالابدان والتفرق بالاقوال فحمله ابن عمر رضي الله
عنه على التفرق بالابدان ولم يعمل بتأويله فبقي مشتركا فعملنا بما روي عن النبي
صلى الله عليه وسلم قال المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا عن بيعهما والامتناع عن العمل به اي امتناع
الراوي عن العمل بالحديث مثل العمل بخلافه اي عمل الراوي بخلاف ما رواه فيخرج
الحديث عن الحجية لانه ترك العمل بالحديث حرام مثاله حديث ابن عمر رضي الله عنه انه
صلعم كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع وقد صح عن مجاهد انه
قال صحبت ابن عمر رضي الله عنه عشر سنين فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فترك
العمل به دليل على النسخ وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث
ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم مثل حديث عبادة بن صامت رضي الله عنه انه عليه السلام البكر بالبكر
جلد مائة وتغريب عام تمسك به الشافعي وجعل النفي الى موضع مدة السفر من
تمام الحد ولم يعمل علماؤنا به لان عمر رضي الله عنه نفى رجلا فلحق بالروم فارتد فحلف
ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما ترك فعرفنا ان ذلك بطريق السياسة
وعلمنا ان الحديث لا يخفى عليهم لان اقامة الحد مفوض الى الائمة ومبنى على
الشهرة ومثال الحديث الذي من جنس ما يحتمل الخفاء حديث القهقهة
في الصلوة رواه زيد بن خالد الجهني وروي ان ابا موسى الاشعري لم يعمل
بحديث القهقهة وذلك لا يوجب جرحا لانه من الحوادث النادرة فاحتمل
الخفاء على ابي موسى والطعن المبهم مثل ان يقول هذا الحديث منكر او مجروح
ونحوهما من ائمة الحديث لا يجرح الراوي لان الجارح ربما يعتقد ما لا يصلح
سببا للجرح جارحا بان رآه ارتكب صغيرة من غير اصرار فلا يترك به العدالة
الثابتة قال بعض العلماء الطعن المبهم يكون جرحا لان التعديل المطلق
مقبول فكذا الجرح المطلق قلنا اسباب التعديل غير منضبطة فلا معنى للتكليف
بذكرها والجرح ليس كذلك الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه قيد به
لانه لو كان مجتهدا فيه لا يقبل كالطعن بانه حديث مرسل وكشرب النبيذ بمعنى المنذوب،
لمن يعتقد اباحته ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب قيد به لان الطاعن
لو كان معروفا بالعداوة والتعصب لا يقبل ايضا لان الظاهر ان التعصب
حمله عليه حتى لا يقبل الطعن بالتدليس وهو في اللغة كتمان عيب السلعة
عن المشتري وفي اصطلاح اهل الحديث كتمان انقطاع في الحديث مثل ان
يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال فلان حدثني او قال اخبرني فلان
ولم يقل عن فلان الصحيح ان هذا ليس بجرح لانه يوهم شبهة الارسال وحقيقة
الارسال ليس بجرح فشبهته اولى والتلبيس وهو ان يذكر الراوي شيخه

بالكنية حتى لا يعرف صيانة له عن الطعن الباطل فيه وفي هذه الكنية يشتركه
غيره او يذكره بصفة ليست بمشهورة وذلك ان يقول سفيان الثوري
حدثني ابو سعيد وهو كنية للحسن البصري والكلبي وقد يروي عنهما جميعا فهذا
الذي سماه الشيخ تلبيسا نوع من التدليس عند اهل الحديث ويسمى ذلك عندهم
تدليس الشيوخ والنوع الآخر تدليس الاسناد وركض الدابة وهو حثها على العدو
فهو لا يصلح جرحا لان ذلك من اسباب الجهاد والمزاح لانه امر ورد به الشرع لان
النبي صلعم كان يمازح ولا يمازح الا حقا وحداثة السن وهي الصغر عند التحمل
لان كثيرا من الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم بشرط الاتقان عند التحمل في
الصغر والعدالة عند الاداء بعد البلوغ وعدم الاعتياد بالرواية وهذا لا يوجب
جرحا لان المعتبر هو الاتقان وربما يكون اتقان من لم يكن اعتياده بالرواية اكثر
من الذي اعتياده كابي بكر رضي الله عنه فانه لم يكن معتادا بالرواية واستكثار مسائل
الفقه كما ذكر بعض المحدثين في جرح ابي يوسف انه كان اماما حافظا الا انه اشتغل
بالفقه وهذا لا يصلح جرحا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن فكيف يصلح
جرحا **فصل** قد يقع التعارض بين الحجج فيما بينا قيد به لان التعارض بينها
حقيقة غير واقع لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك لجهلنا بالناسخ
والمنسوخ اذ لا بد ان يكون الناسخ متاخرا فاذا لم يعرف التاريخ بين المتقدم
والمتاخر يقع التعارض بينهما ظاهرا فلا بد من بيانه اي من بيان التعارض فركن
المعارضة المراد بالركن ما يقوم به المعارضة وهو مجموع اجزائها تقابل الحجتين
على السواء لان التقابل لا يقع بين القوي والضعيف لا مزية لاحدهما تاكيد

لقوله

لقوله على السواء ويمكن ان يكون تاسيسا اذ المراد عدم المزية في الوصف كخبر الواحد
الذي يرويه عدل فقيه مع الذي يرويه عدل غير فقيه فانهما متساويان بالذات
لكن يرجح احدهما بقوة وصف في حكمين متضادين لان التقابل بين
المحجتين لا يتصور الا بتقابل حكمهما وشرطها اي شرط المعارضة اتحاد المحل
لانه لو اختلف جاز اجتماعهما كالنكاح فانه يوجب الحل في الزوجة والحرمة في
امها والوقت لجواز اجتماعهما في محل واحد في وقتين كحرمة الخمر بعد حلها
مع تضاد الحكم من جهة النفي والاثبات فان قلت ان كان المراد به ما ذكر في الركن
فهو تكرار فاسد وان اراد غير ذلك فلم يبينه قلت اراد به ذلك لكن لم يذكر
هناك ركنا بل ركن المعارضة هو تقابل الحجتين على السواء وتضاد الحكمين
شرطها وانما ذكره هناك بطريق التبع لان الحجة لا بد ان يكون في شيء فذ
فذكر هناك بالالتزام وههنا بالمطابقة ولا بد من اشتراط اتحاد النسبة
ايضا لجواز اجتماع الضدين في محل واحد في وقت واحد بالنسبة الى شخصين
كالحل في المنكوحة بالنسبة الى الزوج والحرمة فيها بالنسبة الى غيره قال شمس
الائمة ومن الشرط ان يكون كل واحد موجبا على وجه يجوز ان يكون ناسخا للآخر
اذا عرف التاريخ فيجري التعارض بين الآيتين والسنتين دون القياسين
وحكمها اي حكم المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة ان وجدت لانهما تساقطتا
لامتناع العمل باحديهما لعدم الاولوية فيصار الى ما بعدهما من الحجة وهي السنة
فان قلت هذا منظور فيه لجواز المصير عند تعارض الآيتين الى آية اخرى قلت
كلام المص مبني على عدم جواز الترجيح بكثرة الادلة فلا يتوجه عليه الاعتراض

الحجتين بين

مثاله قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تع واذا قرئ القرآن فاستمعوا

فالاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي والثاني ينفي وجوبها اذ كلاهما وردا

في الصلوة عند عامة اهل التفسير فيصار الى الحديث وهو قوله صلعم من كان

له امام فقراءة الامام قراءة له وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة عند

من يوجب تقليد الصحابة او القياس يعني ان لم يوجد قول الصحابة فالمصير الى

القياس ولا يفهم من كلام فخر الاسلام وشمس الائمة ان ايهما يصار اليه

اولاً بعد السنة اقوال الصحابة والقياس لانهما عطفا باو وهو لاحد الامرين

المذكورين وكلام صاحب التقويم يصرح بان المصير الى اقوال الصحابة مقدم على القياس

مثاله ما روى ان النبي صلعم صلى صلوة الكسوف ركعتين بركوعين وسجدتين

وروت عائشة رضي الله عنها انه صلى الله عم صلى ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات

فيتعارضان فيصار الى القياس وهو الاعتبار بساير الصلوة وفي التشريح الاكملي اذا

تعارضا سنتان فعند ابي سعيد البردعي يصار الى اقوال الصحابة مطلقاً اي فيما يدرك

بالقياس وفيما لا يدرك به وعند الشافعي الى القياس مطلقاً وعند الكرخي انما يتقدم

قول الصحابة اذا ورد فيما لا يدرك بالقياس واما فيما يدرك به فهو مقدم على قول

الصحابة وعند العجز عن المصير الى دليل آخر بان لم يوجد او وجد ولم يصلح حجة بان

كان التعارض بين القياسين واقوال الصحابة ايضاً يجب تقرير الاصول اي العمل

بالاصل كما في سور الحمار لما تعارضت الدلائل فيه اما تعارض الدلائل فكما روى جابر

انه صلعم اتتوضأ بما افضلته الحمار قال نعم وروى انس رضي الله عنه انه صلعم نهى عن

لحوم الحمر الاهلية وقال انها رجس وهذا يدل على نجاسة سوره واما تعارض

اقوال الصحابة فكما قال ابن عمر رضي الله عنه سور الحمار نجس وكان ابن عباس يقول

الحمار يعلف بالتبن فسوره طاهر واما تعارض الاقيسة فيه فانه لم يمكن الحاقه

بالعرق بعلة الضرورة حتى يكون طاهراً لان الضرورة في العرق اكثر ولم يمكن

الحاقه باللبن بجامع التولد من اللحم ليكون نجساً لوجود اصل الضرورة في السور دون

اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسور الكلب بجامع حرمة اللحم ليكون نجساً لوجود

اصل الضرورة في الحمار لكونه مربوطاً في الدور والكلب ليس كذلك ولا يمكن

الحاقه بسور الهرة بجامع الطواف ليكون طاهراً لان الضرورة في الهرة اكثر

لدخولها المضايق التي لا يدخلها الحمار وجب تقرير الاصول وهو ابقاء ما كان على

ما كان فقيل ان الماء عرف طاهراً في الاصل فلا يتنجس به ما كان طاهراً ولم يزل به

الحدث للتعارض اي لا يطهر به ما كان نجساً لان الطهارة او النجاسة ثابتة

بيقين فلا يزول بالشك ووجب ضم التيمم اليه فان قلت لما وجب تقرير

الاصول وقد عرف ان الماء طاهر وطهور لزم ان يبقى كذلك قلت لو بقيت

فيه صفة الطهورية لزال النجاسة والحدث به ولا يكون هذا تقرير الاصول بل

يكون عملاً باحد الاصلين واهداراً للآخر فاوجب وقوع الشك في طهوريته

ليكون عملاً بالاصلين ويسمى سور الحمار مشكلاً لهذا اي لتعارض الدليلين

فان قلت لا نم تعارض الدليلين اذ المحرم مرجح في لحمه فكذا في سوره ولا تعارض

مع امكان الترجيح فلا يثبت الشك قلت ترجيح المحرم في حرمة اللحم كان للاحتياط

والاحتياط في السور في جعله مشكوكاً لا يجب استعماله وضم التيمم اليه فلو رجحنا

نجاسته لوجب التيمم لا غير ولزم ترك العمل بالاحتياط لاحتمال كون السور مطهراً

دون التراب لان لا يعنى به الجهل يعنى لا يعنى بهذه العبارة ان حكمه مجهول
لان الشك ليس من احكام الشرع بل حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتقال
النجاسة عنه وضم التيمم اليه واما اذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا
بالتعارض ليجب العمل بالحال ثم يسقط القياسان بالتعارض اذ ليس بعد
القياس دليل شرعى يرجع اليه فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذى هو ليس
بدليل بل يعمل المجتهد بايهما شاء لان احد القياسين حق عند الله تع يقينا
وكل منهما حجة فى حق العمل اصاب المجتهد او اخطاء بشهادة قلبه فان قلت لما
كان كل من القياسين حجة وجب ان يختار ايهما شاء من غير شرط التحرى كما فى اجناس س
ما يقع به التكفير قلت كل منهما حجة فى حق العمل لكن كل منهما ليس بحجة فى اصابة الحق
لان الحق عند الله تع واحد والقياس لا يدل عليه والقلب المؤمن نور يدرك به ما
هو باطن لا دليل عليه قال النبى صلعم اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى
وعند الشافعى يعمل بايهما شاء ولهذا صار له فى المسئلة قولان او اقوال واما الروايتان
اللتان رويتا عن ائمتنا فى مسئلة واحدة فان كانتا فى وقتين فاحديهما صحيحة
والاخرى فاسدة ولكن لم يعرف الاخيرة منهما والتخلص عن المعارضة على خمسة اوجه
بالاستقراء اما ان يكون من قبل الحجة بان لا تعتدلا اى لا تستويا كقوله صلعم
البينة للمدعى واليمين على من انكر لا يعارضه حديث قضاء النبى بشاهد ويمين لانتفاء
المساواة لان الاول مشهور والثانى خبر الواحد او من قبل الحكم بان يكون احدهما
حكم الدنيا والاخر حكم العقبى فيكون الثابت باحدهما غير الثابت بالآخر ومن شرط
المعارضة اتحاد الحكم فاذا اختلف الحكم يمكن الجمع بينهما فلا تعارض كآيتى اليمين

يعنى تعارض ايه ساقط احد كه عمل حاليه واجب اولد بيكدر حح

فى سورة البقرة والمائدة الآية التى فى سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم و
لكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فانها توجب المؤاخذة بكل يمين مكسوبة بالقلب
اى مقصودة فتتحقق المؤاخذة فى الغموس والآية التى فى سورة المائدة لا يؤاخذكم
الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان يقتضى ان لا يتحقق
المؤاخذة فى الغموس لان الايمان على نوعين منعقدة فيها مؤاخذة ولغو لا مؤاخذة
فيها فالغموس ليست بمنعقدة فكان لغوا واللغو اسم لكلام لا فائدة فيه و
ليس فى الغموس فائدة اليمين المشروعة لانها شرعت لتحقق البر ولا يتصور
ذلك فى الغموس فكانت لغوا فتحققت المعارضة بين الآيتين فى حق الغموس
فيتخلص عنها ببيان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة فى آية البقرة مطلقة و
المطلق ينصرف الى الكامل فيكون المراد بها المؤاخذة فى الآخرة والمؤاخذة المنفية
فى المائدة هى المؤاخذة بالكفارة فى الدنيا او من قبل الحال بان يحمل احدهما على
حالة والاخرى على حالة كما فى قوله تع حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد
القراءة بالتخفيف تقتضى حل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر
مدة الحيض او اقلها والقراءة بالتشديد تقتضى ان لا يحل القربان قبل
الاغتسال فيقع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف الحالتين بان يحمل
القراءة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر المدة لانه انقطاع بيقين والقراءة
بالتشديد على اقل المدة لان الانقطاع لا يثبت فيه بيقين ولا بد من مؤكد
بجانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه من مضى وقت صلوة
فان قلت قوله تع يطهرن فى القراءتين يابى هذا التوفيق لانه يوجب

منصرف الى الكامل

الاغتسال في جميع الاحوال ولو كان كما زعمتم ينبغي ان يقرأ في قراءة التخفيف فاذا
طهرن قلت ظاهر ان تاخير حق الزوج الى الاغتسال في الانقطاع على العشرة
لا يجوز لما فيه من الفساد فحمل قوله تع يطهرن في قراءة التخفيف على طهرن لان
تفعل يجيئ بمعنى فعل من غير ان يدل على صنع كتبين بمعنى بان او من قبل
اختلاف الزمان صريحاً كقوله تع واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
فانها نزلت بعد التي في سورة البقرة وهي قوله تع والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجاً يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشراً فقد وقع التعارض بينهما
في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فقال علي رضه عنه تعتد بابعد الاجلين اي باطول المدتين
لان كل آية توجب عدة على وجه فيجمع بينهما احتياطاً وقال ابن مسعود رضه تعتد
بوضع الحمل وقال من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى وفيها قوله واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد التي في سورة البقرة محتجاً بها على علي رضه
عنه ولم ينكره علي رضه عنه فثبت انه كان معروفاً بينهم ان المتاخر ناسخ فيكون
عدة المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملاً بوضع الحمل ولا معنى للجمع او دلالة اي
الخامس من الامور التي يتخلص بها عن المعارضة اختلاف زمان الحجتين دلالة
لا صريحاً كالحاظر والمبيح اذا اجتمعا كما روي ان النبي صلعم نهى عن اكل الضب وروي
انه دم رخص فيه فانا نعلم انهما وجدا في زمانين فالحاظر جعل آخراً ناسخاً للمبيح تقليلاً
للنسخ لان الاصل في الاشياء الاباحة فلو جعلنا المبيح متاخراً يلزم تكرار النسخ لان
الحاظر يكون ناسخاً للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخاً للحظر فيلزم التكرار ولو
جعلنا الحاظر متاخراً لا يلزم الا نسخ واحد فجعل الحاظر آخراً اولى وفيه بحث اذ الاباحة

حاظر بمعنى محظور اي الحرام

الاصلية ليست حكماً شرعياً فلا يكون رفعها نسخاً اذ النسخ عبارة عن انتهاء حكم
شرعي الا اذا اريد بالنسخ تغيير الامر الاصلي فيتغير مرتين فيتكرر النسخ بهذا
المعنى لا المعنى الحقيقي للنسخ وههنا ثلثة مذاهب الاول ان الاصل في الاشياء
الاباحة لقوله تع خلق لكم ما في الارض جميعاً والثاني ان الاصل فيها الحظر لانها
مملوكة لله تع والتصرف في ملك الغير لا يجوز الا باذنه والثالث التوقف لان
العقل لا حظ له في معرفة الاحكام فيتوقف فيه الى ان يرد الشرع بالاباحة او
الحرمة وفخر الاسلام اختار القول الاول لا على معنى ان الاشياء مخلوقة مباحة ثم
بعث الانبياء بالحظر لان البشر لم يتركوا سدى اي مهملاً بلا شرع في زمان
قال الله تع وان من امة الا خلا فيها نذير وانما قلنا انها مباحة بناء على زمان
الفترة التي بين عيسى ومحمد عليهما الصلوة والسلام فان الاباحة كانت ظاهرة
في ذلك الزمان لوقوع التحريفات في الانجيل والتورية والزبور ولم يبق الاعتماد على
شيء من الشرايع وظهرت الاباحة على معنى عدم العقاب والمثبت اي الذي يثبت
امراً عارضاً اولى من النافي اي الذي ينفي العارض ويبقي الامر الاول عند الكرخي
ولد سنة ستين ومائتين ومات سنة اربعين وثلثمائة لان المثبت يخبر عن
حقيقة والنافي اعتمد الظاهر كما في الجرح والتعديل يرجح قول الجارح لانه يخبر عن
حقيقة والمعدل يعتمد الظاهر وعند عيسى بن ابان كان من اصحاب الحديث ثم
غلب عليه الرأي فتفقه على محمد بن الحسن وكان موته سنة احدى وعشرين ومائتين
يتعارضان لان ما يستدل به على صدق الراوي في المثبت من العدالة موجود في النافي
فيتعارضان فيطلب الترجيح بوجه آخر والاصل فيه اي الاصل في ترجيح المثبت

والعادل لح

الاصلية

او النافي لما اختلف عمل ائمتنا في تعارض المثبت والنافي ففي بعض الصور عملوا
بالمثبت وفي بعضها بالنافي احتيج الى ضابط يتفرع على ذلك حسبما فهم اشار الى
ذلك المص بقوله والاصل فيه ان النفي ان كان من جنس ما يعرف بدليله بان كان مبنيا
على دليل بان يكون له علامة ظاهرة او من جنس ما لا يعرف بدليله بان لا يكون
مبنيا على دليل بل يكون مبنيا على الاستصحاب الذي ليس بحجة او كان مما يشتبه حاله اي
يحتمل ان يكون مستفادا من دليل دال عليه ويحتمل ان يكون مبنيا على الاستصحاب
فالاول مثل الاثبات لان الدليل هو المعتبر لا صورة النفي فيقع التعارض والثاني
لا يعارض الاثبات لان ما لا دليل عليه لا يعارض ما عليه دليل وفي الثالث وجب
التفحص عن حال المخبر ان ثبت انه بنى على ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد ما
ليس بحجة وان ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة كان مثل الاثبات وهذا معنى
قوله لكنه ان عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات والحاصل
ان النفي على اربعة اقسام الاول ما يكون من جنس ما يعرف بدليله والثاني
ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص عن حال المخبر انه بنى الاخبار به على دليل دال
عليه والثالث ما لا يكون من جنس ما يعرف بدليله والرابع ما يكون محتملا و
قد علم بالتفحص عن احوال المخبر انه بنى الاخبار به على ظاهر الحال فالقسم الاول و
الثاني مثل الاثبات في القوة والى هذين القسمين اشار المص بقوله ان كان من
جنس ما يعرف بدليله الى آخره والقسم الثالث والرابع لا يكونان مثل الاثبات بل
يكون الاثبات راجحا واليهما اشار بقوله والا فلا يعني ان لم يكن مما يعرف بدليله
ولا مما يعرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة فلا يكونان مثل الاثبات فالنفي في

حديث بريرة لما قرر المص ذكر مسائل اجتمع فيها المثبت والنافي وهي ثلثة
الاولى مسئلة خيار العتاقة وهي ما اذا اعتقت الامة المنكوحة وزوجها
حر يثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعي وهو
ما روي انها اعتقت وزوجها عبد مما لا يعرف الا بظاهر الحال وهو ان
العبودية كانت ثابتة قبل العتق فلم يعارض الاثبات وهو اي الاثبات
ما روي انها اعتقت وزوجها حر اخذ ائمتنا بالمثبت وفي حديث ميمونة
يعني الثانية مسئلة نكاح المحرم فانه يجوز عندنا خلافا للشافعي وهو ما روى
ابن عباس ان النبي صلى الله عم تزوجها وهو محرم وهذا نافٍ لانه مبقٍ على
الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج مما يعرف بدليله وهو هيئة
المحرم فعارض الاثبات وهو ما روى يزيد بن الاصم انه اي النبي صلى الله عم
تزوجها وهو حلال اي خارج عن احرامه وهذا مثبت لانه يدل على امر عارضٍ
على الاحرام وهو الحل وجعل رواية ابن عباس اولى من رواية يزيد بن الاصم
لانه اي يزيد لا يعدله اي ابن عباس في الضبط والاتقان وائمتنا عملوا
في هذه المسئلة بالنافي لان النافي ههنا مما يعرف بدليله وهو هيئة
المحرم فيعارض الاثبات ولما عارضه رجحوا النافي بفقه الراوي وضبطه و
طهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة فوقع
التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل هذه هي المسئلة الثالثة يعني
اذا اخبر مخبر بنجاسة الماء والآخر بطهارته او اخبر مخبر بحل الطعام والآخر
بحرمته فالمخبر بالطهارة والحل نافٍ لانه ينفي العارض ويبقي الامر الاصلي

والمخبر بالنجاسة والحرمة مثبت لانه يثبت امرا عارضا والنفي مما يحتمل ان يكون مبنيا
على دليل بان يأخذ الماء من نهر جار في اناء طاهر ولم يغب عن ذلك الاناء فانه (بان آخذ الماء ح)
يكون عارفا بطهارته بدليل موجب ويحتمل ان يكون مبنيا على ظاهر الحال فان عرف
انه اخبر بناء على ظاهر الحال لا يعارض قوله قول المثبت فيرجح المثبت كما عرف في
الاصل المتقدم واذا علم انه اخبر بدليل عارض قوله قول المثبت لكون كل واحد
منهما مخبرا عن دليل واذا تحقق التعارض بينهما يعمل بما هو الاصل (اى قول النافي) وهو الطهارة في
الماء والحل في الطعام لان الاستصحاب وان لم يصلح ان يكون حجة يصلح ان يكون مرجحا
فيترجح النافي به كذا قرره صاحب الكشف وظاهر قول المص رح يدل على انه جعل
الطهارة والحل من جنس ما يعرف بدليل لا مما يحتمل وجعل المخبر (الخبر صح) النافي فيهما معارضا
للمخبر المثبت مطلقا والظاهر هو الاول والترجيح لا يقع بفضل العدد اى بكثرة (لا يرجح الخبر)
عدد الرواة وبالذكورة والحرية اى بذكورة الراوي وحريته عند العامة وقيل يقع
الترجيح بكثرة الرواة لان قول الجماعة اقوى في افادة الظن من قول الواحد وللعامة
ان كثرة الرواة لا يكون دليل القوة ما لم يخرج عن حد الآحاد الا يرى ان المناظرات (والبعد عن السهو ح)
جرت من وقت الصحابة الى يومنا باخبار الآحاد ولم يرو اشتغالهم بالترجيح بزيادة
عدد الرواة ولا بالذكورة ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالتر (في شيء منها ح)
جيح بزيادة الضبط قال شمس الائمة السرخسي الذي يصح عندي ان هذا الترجيح
بكثرة الرواة قول محمد وقد ذكر في السير الكبير اهل العلم ثلث فرق اهل الشام
(القول منه ح)
واهل الحجاز واهل العراق فكلما اتفق فيه الفريقان على قول اخذت بذلك
وترك ما تفرد به فريق واحد والصحيح قول العامة لان الحق يحتمل ان يكون مع

القليل

القليل قال الله تعالى ما يعلمهم الا قليل وقال الحماسي تعيرنا انا قليل عديدنا
فقلت لها ان الكرام قليل ولا يلزم علينا المتواتر والمشهور لانهما لم يترجحا (لانا لا نرجحهما ح)
بزيادة العدد بل بدخولهما في حد العيان ولهذا لا يترجح متواتر على آخر فان قلت
قد ثبت الترجيح لما روي ان النبي صلعم توقف في خبر ذي اليدين حتى اخبر
به ابو بكر وعمر رضي الله عنهما قلت الترجيح انما يكون بعد معارضة حجتين وما
ذكرت ليس كذلك بل هو توقف في قبول خبر الواحد لتجويز الغلط عليه و
التردد في صدقه ببعض الاسباب وان كان في احد الخبرين زيادة لم تكن في الآخر فان
كان الراوي واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف وهو ما
روى ابن مسعود رضي الله عنه انه قال اذا اختلف المتبايعان في السلعة والسلعة
قائمة تحالفا وقلنا لا يجري التحالف وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر قوله
والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند
قيام السلعة وقد يكون حذف الزيادة من بعض الرواة فاذا اختلف الراوي (فاما اذا ح)
(لغفلة الضبط ح)
فيجعل كالخبرين ويعمل بهما لان الظاهر انه صلعم قالهما في وقتين فيجب العمل
بهما بحسب الامكان كما هو مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين
نظيره ما روي انه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الطعام قبل القبض وجاء في رواية
اخرى عنه صلعم عن بيع ما لم يقبض فانا نعمل بهما ولا نحمل المطلق على المقيد
بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل
القبض **فصل** وهذه الحجج اى الحجج التي مر ذكرها من الكتاب والسنة واقسامها
يحتمل البيان اى الكشف عن المقصود وهو اى البيان على خمسة اوجه بالاستقراء

اما ان يكون بيان تقرير وهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز مثل قوله تعالى ولا طائر
يطير بجناحيه الا امم امثالكم فان الطائر يحتمل ان يستعمل في غير حقيقته يقال
للبريد طائر فيكون قوله يطير بجناحيه تقريرا لموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز
او الخصوص كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان اسم الجمع شامل لجميع الملائكة
مع احتمال البعض وبقوله كلهم قرر معنى العموم او بيان تفسير وهو بيان ما فيه
خفاء كبيان المجمل كقوله تعالى اقيموا الصلوة فانه مجمل ثم لحقه بيان بالسنة والمشترك
فانهما يصحان موصولا ومفصولا وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل و
المشترك الا موصولا احتجوا بان المقصود من الخطاب ايجاب العمل وهو المقصود
الاصلي وذا يكون بالفهم والفهم انما يحصل بالبيان ولو جوزنا تأخير البيان لأدى
الى تكليف المحال احتج من جوزه مفصولا بان الخطاب بالمجمل قبل البيان يفيد
الابتداء باعتقاد الحقية في مع انتظار البيان للعمل به وليس فيه تكليف المحال
لان العمل لا يجب قبل البيان او بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء
سميتهما بيانا مجازا لان الاستثناء في قوله لفلان علي الف الا مائة يبطل الكلام
في حق المائة وكذلك الشرط يبطل كون الكلام ايقاعا ويصيره يمينا الا ان
في الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق كله فالابطال لا يكون بيانا حقيقة
ولكنه يكون بيانا مجازا من حيث انه تبين ان عليه تسعمائة لا الفا وانه
يحلف ولا يطلق في التعليق وانما يصح ذلك موصولا فقط باجماع الفقهاء
وعن ابن عباس انه يصح مفصولا لما روي انه صلعم قال لاغزون قريشا ثم قال
بعد ستة اشهر ان شاء الله تعالى فاحتج الفقهاء بان النبي صلعم قال من حلف

على يمين

على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه الحديث عين التكفير لتخليص
الحالف ولو صح الاستثناء مفصولا لقال فليستثن وليأت بالذي هو خير منها
والحديث الذي رواه غير صحيح نقله كذا ذكره الغزالي واختلف في خصوص العموم
اي تخصيص العام الذي لم يخص منه شيء فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعي يجوز
ذلك وقيدنا بقولنا لم يخص منه شيء لانه اذا خص منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه
بعد ذلك بدليل متراخ اتفاقا وهذا اي الاختلاف بناء على ان العموم مثل
الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان به
اي بتخصيص العام تغيير عن القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل كالاستثناء
والتعليق وعنده ليس بتغيير لان موجبه ظني قبل التخصيص بل هو تقرير
فيصح موصولا ومفصولا وبيان بقرة بني اسرائيل هذا اشارة الى جواب من
استدل على جواز تخصيص العام متراخيا بنصوص منها قوله تعالى ان الله يأمركم
ان تذبحوا بقرة فالله تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة مطلقة لتظهر امر القتيل
عندهم والمطلق عام عندهم ثم بينها لهم بعد سؤالهم مقيدة باوصاف كما
نطق به التنزيل من قبيل تقييد المطلق يعني هذا ليس من قبيل تخصيص العام لان
النكرة في موضع الاثبات تخص فلا يحتمل التخصيص فكان تقييد المطلق نسخا
فلذلك صح متراخيا ومنها قوله تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين و
اهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى واثنين تأكيد
للزوجين واهلك عطف على زوجين اي ادخل اهلك فقال الاهل عام يـ
يتناول جميع بنيه ثم لحقه الخصوص متراخيا بقوله تعالى انه ليس من اهلك فاجاب

عنه بقوله والاهل لم يتناول الابن لان المراد به اهل دينه لا نسبه فعلى هذا يكون
الاهل مشتركا لانه احتمل الاهل من حيث النسب والاهل من حيث الدين فبين
الله تعالى ان المراد منه الاهل من حيث المتابعة وان الابن الكافر ليس من اهله و
تأخير البيان في المشترك جائز لا انه خص بقوله تعالى انه ليس من اهلك ومنها
قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اي حطبها هذا عام يلحقه
خصوص متراخ فانها لما نزلت جاء عبد الله بن الزبعرى الى رسول الله عم
فقال يا محمد اليس عيسى وعزير والملائكة قد عبدوا من دون الله افتراهم يعذبون
في النار فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اجاب عنه بقوله تعالى وقوله تعالى
انكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عم لان ما يختص بما لا يعقل فلا يكون
حصب جهنم
متناولا لهم لا انه خص بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى واما سؤال
ابن الزبعرى كان بناء على ظنه ان ما ظاهرة فيمن يعقل ولهذا روي انه عم قال
ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل كذا في شرح
اصول ابن الحاجب والاستثناء يمنع التكلم بحكمه اي مع حكمه بقدر المستثنى اي يمنع
الحكم في المستثنى نظرا الى الظاهر بعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم بقدر المستثنى
فيصير التكلم به عبارة عما وراء المستثنى فيكون الاستثناء مانعا للموجب والموجب
جميعا بقدر المستثنى فينعدم الحكم في المستثنى لانعدام الدليل الموجب له مع صورة
التكلم فيجعل الاستثناء تكلما بالباقي بعده اي بعد المستثنى وعند الشافعي يمنع
الحكم بطريق المعارضة يعني الموجب لا الموجب كما في التعليق وعند نا يمنع كليهما
كما في التعليق فصار تقدير قول الرجل لفلان علي الف الا مائة عند نا لفلان

قدر ضمير و مضاف اوله متحرك
اولو ظاهره مضاف اوله
ساكن نبيره اولور

على تسعمائة

على تسعمائة وانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وعنده الا مائة فانها ليست
علي فان صدر الكلام يوجبه والاستثناء ينفيه فتعارضا فتساقطا بقدر المستثنى
وفي شرح المنار للمصنف فائدة الخلاف تظهر فيما اذا استثنى خلاف الجنس
كقوله لفلان علي الف درهم الا ثوبا فعند نا لا يصح الاستثناء لانه لا يصلح بيانا
وعنده يصح فينتقض من الالف قدر قيمة الثوب لان موجب الاستثناء نفي
الحكم في المستثنى بالدليل المعارض والدليل المعارض يجب العمل به بحسب الامكان
والامكان هنا في ان يجعل موجبه نفي مقدار قيمة الثوب لا نفي عين الثوب
وفيه نظر لان عمل الاستثناء بالمعارضة عند الشافعي انما هو في المستثنى
المتصل وهذا من قبيل المنقطع ولو قدر متصلا بالادراج لا مكن الاستخراج
حينئذ فلا يظهر الثمرة في هذه المسئلة لاجماع اهل اللغة على ان الاستثناء من النفي
اثبات ومن الاثبات نفي وهذا دليل على ان حكمه يعارض حكم المستثنى منه ولان
قوله لا اله الا الله للتوحيد اي وضع لافادته ومعناه النفي والاثبات فلو كان
تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره اي نفيا لما سوى الله تعالى لانه هو الباقي بعد الاستثناء
لا اثباتا اي لا اثباتا للالوهية لله تعالى فصح من كونها كلمة التوحيد بالاجماع ان
معنى قولنا لا اله الا الله انه الا اله بطريق المعارضة ولنا قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة
الا خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الايجاب يكون اي في الانشاء
في العموم
يثبت لا في الاخبار لانه لو ثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء في الخمسين
لزم كونه نافيا لما اثبته اولا فيلزم الكذب في احد الامرين تعالى الله عن ذلك ولان
اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا اي المستثنى كما

قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي واذا ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما
لانه هو الاصل فنقول انه تكلم بالباقي بوضعه اي بحقيقته وعبارته لانه هو المقصود
الذي سيق الكلام لاجله واثبات ونفي باشارته لانهما فهما من الصيغة من غير
ان يكون سوق الكلام لاجلهما لانهما غير مذكورين في المستثنى قصدا لكن لما كان
حكمه خلاف حكم المستثنى منه ثبت النفي والاثبات ضرورة لان حكمه يتوقف بالاستثناء
كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعد الاستثناء ظهر النفي لعدم علة الاثبات فسمي
نفيا مجازا تحقيق ذلك ان الاستثناء بمنزلة الغاية من المستثنى منه لكون الاستثناء
بيانا انه ليس مرادا من الصدر كما ان الغاية بيان انها ليست بمرادة من المغيا فكما ان
الاستثناء يدخل على النفي فينتهي بالوجود وعلى الاثبات فينتهي بالنفي وكذلك
الغاية ينتهي بها الحكم السابق الى خلافه وهذا المجموع ثابت بحسب اللغة لكن لما
كان الصدر مقصودا جعلناه عبارة والثاني لما لم يذكر مقصودا بل ليتم به الصدر جعلناه
اشارة ولذلك اختير في كلمة التوحيد لا اله الا الله ليكون اثبات الالوهية لله
تع اشارة ونفيها قصدا لان المهم في كلمة التوحيد نفي الشريك مع الله تع لان
المشركين اشركوا معه غيره فيحتاج الى النفي قصدا واما اثباتها لله تع فمفروغ عنه
غير محتاج الى اثباته بالقصد لان كل عاقل يعترف به قال الله تع ولئن سألتهم من
خلق السموات والارض ليقولن الله فيكفي في اثبات ذلك الاشارة وهذا
الحصر من قبيل قصر الافراد ولقائل ان يقول الاستثناء نص في خروج حكم المستثنى
من حكم المستثنى منه حتى لا يصح اثبات مثل حكمه معه بخلاف الغاية فانه ليس كذلك
حتى يصح سرت الى البصرة وجاوزته ولا يجوز ان يقال جاءني القوم الا زيدا فانه

جاء

جاء والجواب عن الشافعي ان ما يكون بطريق المعارضة يستوي فيه البعض والكل
كالنسخ فان نسخ الكل جائز كبعضه ولم يستو البعض والكل في الاستثناء فان
استثناء الكل بط اتفاقا لا يقال انما لم يجز استثناء الكل لانه رجوع بعد الاقرار
لانا نقول لا يصح استثناء الكل فيما يصح الرجوع فيه كالوصية فانه يصح الرجوع
عنها ومع هذا لا يصح استثناء الكل ولو قال اوصيت بثلث مالي الا ثلث
مالي فالاستثناء بط لانه لم يبق بعد الاستثناء شيء يكون الكلام عبارة عنه
ولقائل ان يقول انما لم يجز استثناء الكل لئلا يؤدي به الى التناقض وهو غير
معقول بخلاف نسخ الكل فانه لا يؤدي اليه لاختلاف الزمان وهو اي ما يطلق
عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل اي الحقيقة ومنفصل وهو ما
لا يصح استخراجه من الصدر اي صدر الكلام بان لا يكون المستثنى من جنس الاول
واطلاق لفظ الاستثناء عليه مجاز فيجعل مبتدأ حكمه يخالف حكم الاول قال الله
تع افرايتم ما كنتم تعبدون انتم وآباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين
اي لكن رب العالمين فاني اعبده واعظمه والاستثناء منقطع والعدو يقع على
الجميع قال الزجاج يحتمل ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله فقال جميع ما عبدتم
عدو لي الا رب العالمين فاني لم ابرأ عن عبادته وابرأ مما تعبدون من دون
الله فعلى هذا يكون الاستثناء متصلا والاستثناء متى تعقب كلمات اي جملا معطوفة
صفة كلمات او حال بعضها على بعض ينصرف الى الجميع اي جميع ما تقدم ذكره كقوله
لزيد علي الف درهم ولبكر علي الف درهم ولخالد علي الف درهم الا ستمائة كالشرط
اي كما ان الشرط ينصرف الى الجميع ما سبق حتى يتعلق به الكل كما لو قال عبدي حر وامرأتي

طالق وعتق حر ان لم ادخل هذه الدار عند الشافعي بناء على اصله انه معارض مانع
للحكم المتقدم ذكره كالشرط والجامع كون كل منهما مانعا للحكم وعندنا ينصرف
الى ما يليه لان الاصل عدم الاستثناء لانه يخرج به اصل الكلام من ان يكون عاملا في
جميعه وانما وجب رجوع الاستثناء الى ما قبله ليصح ضرورة عدم استقلاله بنفسه
وقد اندفعت الضرورة بصرفه للاخيرة بخلاف الشرط لانه مبدل فلا يخرج به اصل
الكلام من ان يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم لان مقتضى قوله انت حر نزول
العتق في محله وبذكر الشرط يتبدل ذلك لانه يتبين انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط
ومطلق العطف يقتضي الاشتراك فلهذا اثبتنا حكم التبديل بالشرط في جميع ما
سبق ذكره او بيان ضرورة اي القسم الرابع من اقسام البيان بيان الضرورة اي
البيان الحاصل لاجل الضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له اي للبيان اذ الموضوع
للبيان وهو التلفظ والمنطوق وههنا لم يقع البيان به بل بالسكوت عنه فوقع البيان اذ ان بما
لم يوضع للبيان وهو اي بيان الضرورة على اربعة اقسام بالاستقراء اما ان يكون في
حكم المنطوق اي في حكم النطق هذا على تقدير ان يكون البيان فعل المبين فانه
يكون حينئذ هو النطق لا المنطوق وعلى هذا يكون المناسب ان يجعل البيان الضروري
في حكم ما هو بيان غير ضروري وهو النطق وان جعل البيان عبارة عن الحكم الذي
يحصل به الاظهار كما قال بعضهم يكون المنطوق بمعناه الحقيقي لا المصدري لانه
حينئذ يكون البيان هو الكلام الدال على المقصود لا فعل المتكلم وهو تكلمه به فعلى هذا
يصح جعل البيان الضروري الذي ليس بمنطوق في حكم البيان الذي هو منطوق كقوله
تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة المطلقة من جهة ان

الميراث

بخصص

الميراث اضيف اليهما من غير بيان نصيب كل واحد منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار
بيانا لكون الاب يستحق الباقي ضرورة او يثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب
الشرع عند امر يعاينه من قول او فعل عن التغيير فذلك دل على حقيته ذلك
الامر لقوله صلعم الساكت عن الحق شيطان اخرس وكذا سكوت الصحابة
وذلك مشروط بشرطين القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلما لانه لو كان
غير مسلم كالسكوت عند مضي النصراني الى الكنيسة لا يكون بيانا للشرعية ومنه
ما روي انه ابقت امة واتت بعض القبائل فتزوجها رجل من بني عذرة
فولدت اولادا ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رضي الله عنه فقضى بها لمولاها
وقضى على الاب ان يفدي الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة فسكتوا عن
ضمان منافعها ومنفعة ولد المغرور فحل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا
تضمن بالاتلاف مجردا او يثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس كسكوت المولى
حين رأى عبده يبيع ويشتري فانه يجعل اذنا له في التجارة عندنا دفعا للغرور
عمن يعامل العبد وقال الشافعي لا يكون اذنا لان سكوته يحتمل ان يكون للرضا
بتصرفه وان يكون لفرط الغيظ والمحتمل لا يكون حجة او يثبت اي القسم الرابع من بيان
الضرورة ما ثبت ضرورة طول الكلام كقوله له على مائة ودرهم جعل العطف بيانا
بان المائة من جنس المعطوف وعند الشافعي يلزمه المعطوف والقول قوله في بيان
المائة لانها مبهمة والعطف لم يوضع للتفسير لغة اذ من شرط صحة العطف المغايرة
ومن شرط صحة التفسير ان يكون عين المفسر ولنا ان قوله ودرهم يجعل بيانا عادة
فان الناس اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه في العدد اذا كان المعطوف مفسرا

بنفسه كما اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه في قوله مائة وعشرة دراهم يريدون
بذلك ان الكل دراهم طلباً للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله وذلك عند كثرة
الوجوب بكثرة اسبابه وهذا فيما يثبت بالذمة في المعاملات من المكيل والموزون
بخلاف قوله له علي مائة وثوب فان الثوب لا يثبت في الذمة الا سلماً فلا يكثر و
جوبها فلا يتحقق الضرورة ولم يجعل الثوب بياناً للمائة او بيان تبديل هذا معطوف
على خبر كان في قوله وهو اما ان يكون بيان تقرير هذا هو القسم الخامس وهو النسخ
اى التبديل هو النسخ في اللغة قال الله تعالى فاذا بدلنا آية مكان آية واهل التفسير
فسروا التبديل بالنسخ فسمى النسخ تبديلاً ثم معناه ان يزول شيء فيخلفه غيره و
معناه الشرعي ما عرفه المص وهو بيان لمدة الحكم المطلق اى بيان انتهاء الحكم الشرعي
احترز بقوله المطلق عن حكم مقيد بتأبيد او توقيت فانه لا يصح نسخه قبله الذي كان
معلوماً عند الله تعالى انه ينتهي في وقت كذا الا انه اطلقه اى لم يبين توقيت الحكم
المنسوخ فصار تبديلاً في حقنا ورفعاً بالنسبة الى ظاهره الاستمرار بياناً محضاً في حق
صاحب الشرع والحاصل ان النسخ فيه جهتان ففي حق الله تعالى بيان محض لانتهاء الحكم
الاول ليس فيه معنى التبديل بل لانه كان معلوماً عند الله تعالى انه ينتهي في وقت كذا
بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة الى علمه تعالى مبيناً للمدة لا رافعاً لان الرفع يقتضي الثبوت
والبقاء لولاه وههنا البقاء بالنسبة الى علم الله تعالى محال لانه خلافه معلوم وفي حق البشر
تبديل لانه زال ما كان ظاهره الثبوت وخلفه بشيء آخر وهذا على مثال القتل فانه
بيان انتهاء اجل المقتول عند الله تعالى لان المقتول ميت بانقضاء اجله عند اهل
السنة والجماعة اذ لا اجل له سواه وفي حق العباد تبديل وتغيير وقطع للحيوة

ظاهره اى ظاهر الحكم المنسوخ البقاء في
حق البشر فكان النسخ

المظنون

المظنون استمراره لولاه فلهذا يترتب عليه القصاص وسائر الاحكام لانا امرنا بادارة
الاحكام على الظواهر وهو جائز عندنا بالنص وهو ان نكاح الاخوات كان مشروعاً
في شريعة آدم عم ثم انتسخ بعد ذلك بغيره من الشرايع فان قلت يحتمل ان يكون
هذا الحكم مخصوصاً بذلك القوم او موقتاً بحياتهم فتحريم ذلك في شريعة من
بعده لا يكون نسخاً قلت ثبت بالتواتر امر آدم صلعم ولم ينقل تخصيص ولا
توقيت فوجب اجراؤه على الاطلاق وما ذكرت من الاحتمال غير ناش عن دليل
فلا يعتبر خلافاً لليهود لعنهم الله وبعض الروافض متمسكين بان الامر يدل على
حسن المامور به والنهي يدل على ضده وذلك يوجب الجهل بعواقب الامور
الله تعالى عن ذلك وجوابه ان الفعل قد يكون مصلحة في وقت دون وقت كتغير
الادوية فلا يلزم الجهل قلت لا خفاء ان هذا الجواب انما يستقيم على قول من
يقول ان النسخ قبل التمكن من الفعل لا يجوز ولا يستقيم على مذهب المص لانه
يجوز النسخ قبل التمكن منه فيلزم اجتماع الحسن والقبح في وقت واحد على مذهبه
ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم اى كونه مشروعاً وان لا يكون في نفسه [illegible] قيد به لانه
لو لم يحتمل كونه مشروعاً كالكفر وان لا يكون مشروعاً كالايمان بالله تعالى لا يجري
فيه النسخ لم يلحق به ما ينافي النسخ من توقيت كما يقال حرمت كذا سنة او تأبيد بيد
ثبت نصاً كقوله تعالى خالدين فيها ابداً لا يقال هذا خبر وهو ليس بمحل النسخ لان
مقصودنا ايراد النظير للتأبيد او دلالة كالشرايع التي قبض عليها رسول الله
فانها مؤبدة لا يحتمل النسخ لانه خاتم النبيين ولا نسخ الا بلسان نبي ولا نبي بعده
وقال الجمهور لا نسخ في الاخبار لانه يلزم منه البداء والجهل بعواقب الامور لقايل

ان يقول لفظ التأبيد قد يراد به المبالغة في الوقت لا الدوام كما يقال الازم الغريم
ابدا وفلان يكرم الضيف ابدا فيجوز ان يكون كذلك في استعمال الشرع وتبين
بورود النسخ ان المراد به المبالغة لا الدوام على انه منقوض بالنصوص التي تدل على
خلود الفساق في النار الى هنا كلام شارح المغني منصور القاءاني ويمكن ان
يجاب عنه بان حقيقة التأبيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض
منها مجاز لا مساغ له بدون القرينة وقال بعض النسخ يجوز في الاخبار التي يكون
في المستقبل كقوله تع لآدم صلعم ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى ثم نسخ بقوله
تع فبدت لهما سوآتهما وجوابه ان قوله لا تجوع فيها من باب التقييد والاطلاق
لا من باب النسخ ولقائل ان يقول تقييد المطلق نسخ عندنا فلا يستقيم هذا الجواب
اعلم ان هذا الخلاف اذا كان الخبر في غير احكام الشرع واما لو كان فيها فهو كالامر و
النهي يجري فيه النسخ كقوله تع والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا الى قوله يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فنسخ بقوله تع واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
وشرطه اي شرط جواز النسخ التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل
والمراد منه ان يمضي بعد ما وصل الامر الى المكلف زمان يسع فيه الفعل المأمور به
خلافا للمعتزلة لما ان حكمه اي حكم النسخ بيان المدة لعمل القلب عندنا اصلا و
لعمل البدن تبعا لان عقد القلب مقصود ويتحقق به الابتلاء الا يرى ان الايمان
راس الطاعات فيبتلى العبد بقبوله وان العمل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب والعزيمة
قد تكون قربة بلا فعل قال صلعم نية المؤمن خير من عمله فجاز ان يكون القصد مقصودا
لا الفعل وروى انه عم امر بخمسين صلوات ليلة المعراج ثم نسخ الزائد على الخمس
وكان

وكان نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على
الجواز والحديث مذكور في الصحيحين وتلقته الائمة بالقبول فان قلت هذا الحديث
يقتضي نسخ الشيء قبل التمكن من الاعتقاد والعمل وانتم لا تقولون به قلنا ان
رسول الله عم احد المكلفين وقد علم واعتقد غاية الامر انه كان قبل علم جميع المكلفين
وعلم الجميع ليس بشرط وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن لان العمل هو المقصود
من الامر والنهي لا الاعتقاد فكان النسخ قبل التمكن من الفعل مؤديا الى اجتماع
الحسن والقبح في شيء واحد في زمان واحد لتعلق النهي بعين ما يتعلق به الامر
مثلا اذا قال الله تع صلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين ثم قال قبل
غروبها لا تصلوا عند الغروب من هذا اليوم والنسخ مع اتحاد هذه الاشياء يؤدي
الى الفساد والقياس لا يصلح ناسخا للكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة
رضيه اجمعوا على ترك الرأي بالكتاب والسنة حتى قال علي رضيه لو كان الدين
بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكني رايت رسول الله عم
يمسح على ظاهر الخف دون باطنه ولان الرأي لا مجال له في معرفة انتهاء وقت لا محالة
الحسن وكان ابن شريح من اصحاب الش فتى يجوز ذلك لان النسخ بيان
كالتخصيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا قلنا اعتباره بالتخصيص
بط لان التخصيص بالدليل العقلي جائز دون النسخ فلا يتساويا والانماطي
منهم كان يقول لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ويجوز بقياس مستخرج من الكتاب
وكذا الاجماع عند الجمهور لان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء ولا يعرف بالرأي
انتهاء الحسن قال فخر الاسلام جاز نسخ الاجماع بالاجماع فانه اراد ان الاجماع يتصور

ان يكون لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له قيل وجه عدم
الجواز ان الاجماع الثاني ان وجد بسند خفي عليهم وظهر بعد رسول الله عم
يلزم اجماعهم على الخطاء اولاً مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد
فان قلت لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياساً قلنا شرط صحة القياس
عدم مخالفة الاجماع ولقائل ان يقول لانم ان المجموع المخالف للنص خطاؤ وانما يكون
كذلك لو لم يكن مستنداً الى نص راجح على النص الاول الذي يجعله منسوخاً به لا يقال
فح يكون الناسخ هو النص الاول لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم ذلك النص نراخيه
فلا يصح جعله ناسخاً بخلاف الاجماع فانه يكون ناسخاً متراخياً كذا في التلويح وفيه
نظر لان النص اذا لم يعرف كونه متراخياً لا يكون مبيناً لانتهاء الحسن والاجماع لا
يصلح ان يكون مبيناً لما ذكرنا ان الرأي لا حظ له في معرفة انتهاء الحسن قال بعض
المعتزلة يجوز لان المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان
ابي بكر رضي الله عنه قلنا هذا ضعيف لانه لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم
بانتهاء العلة وقيل نسخ بحديث رواه عمر رضه واجمعوا على صحته وانما يجوز النسخ
بالكتاب والسنة متفقاً اي نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ومختلفاً اي
نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس خلافاً للشافعي في المختلف اما عدم جواز نسخ الكتاب
بالسنة فبقوله عم اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق كتاب
الله فاقبلوه وما خالف فردوه والناسخ مخالف فوجب رده وجوابه ان المراد
من المخالفة عند التعارض فيما اذا جهل التاريخ ونحن نقول بحكمه وانما الكلام فيما
اذا عرف التاريخ بينهما واما عدم جواز نسخ السنة بالكتاب فلقوله تع ولتبين

للناس ما نزل اليهم جعل قول الرسول مبيناً للمنزل فلو نسخت السنة به لخرجت
عن ان يكون بياناً لانها تكون معدومة وجوابه ان المراد من قوله لتبين لتبلغ ولئن
ان النسخ بيان مدة الحكم فاذا ثبت حكم الكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله عم
مدة بقائه بوحي غير متلو كما لم يمتنع ان يبينها بوحي متلو وكما لم يمتنع ان يبين
مجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع ان يبين مدة الحكم بعبارته مثال نسخ الكتاب
بالكتاب نسخ آيات المسالمة بآية القتال ومثال نسخ السنة بالسنة قوله
عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ومثال نسخ السنة بالكتاب
نسخ التوجه الى بيت المقدس فانه صلى الله عم كان متوجهاً الى الكعبة ثم تحول
الى بيت المقدس بالمدينة بالسنة ثم نسخ بقوله تع فول وجهك شطر
المسجد الحرام فان قلت التوجه الى البيت المقدس كان ثابتاً بالكتاب فانه شريعة
من قبلنا وهي تلزمنا حتى يقوم الدليل على انتساخه وهذا حكم ثابت بالكتاب
وهو قوله تع اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده قلت تركت التوجه
مدة الاقامة في مكة نسخ له على ان شريعة من قبلنا انما تلزمنا بطريق انها شريعة
لنا سنة لنبينا فلا يخرج من كونه نسخ السنة بالكتاب ومثال نسخ الكتاب
بالسنة ما روت عائشة رضي الله عنها ان النبي اخبرها بان الله اباح له من
النساء ما شاء نسخ بها قوله تع لا يحل لك النساء من بعد فان قلت حرمة ما زاد
على التسع محكم لا يحتمل النسخ بدليل قوله من بعد فانه بمنزلة التابيد قلت التا بيد
اما ان يكون صريحاً او دلالة ولفظ البعد ليس منهما فان قلت ما ثبت بالكتاب
والسنة المتواترة مقطوع به فكيف يترك بخبر الواحد قلت بالذي يعنون

بقولكم انه مقطوع به الثابت ان اصل الحكم مقطوع به اما دوامه فان قلتم بالاول
فم والنسخ ليس بوارد عليه وانما يقطع دوامه ويبين انتهاؤه فان قلتم
بالثاني فممنوع لان بقاء الحكم حال حيوة النبي صلى الله عليه وسلم ظني لان احتمال
النسخ قائم في كل حال واما بعد وفاته عم وجب الحكم بالبقاء قطعا لتيقننا
بان النسخ بعد انقطاع الوحي فلا بد ان يكون ما ثبت به النسخ مستندا الى حال — بيان الناسخ
حيوة النبي عم بطريق لا شبهة فيه قال القاضي ابو زيد لم يوجد في كتاب الله
ما نسخ بالسنة الا من طريق الزيادة على النص وفي ميزان الاصول الوصية المفروضة
في قوله تع كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا اي مالا الوصية
للوالدين والاقربين انتسخت بقوله عم ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه الا
لا وصية لوارث فانه صحيح وان كان خبرا واحدا لكن الامة تلقته بالقبول
فالتحق بالمتواتر والمنسوخ انواع التلاوة والحكم وهو ما نسخ من القرآن في حيوة رسول الله
بالانساء حتى روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة والحكم دون
التلاوة مثل قوله تع لكم دينكم ولي دين والتلاوة دون الحكم مثل قراءة ابن مسعود في
كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات ومثل قراءة من قراء فاقطعوا ايمانهما وهو
ابن عباس نسخ تلاوتهما في حيوة النبي عم بصرف القلوب عن حفظهما الا قلوب ذينك
الراويين او بالانساء كذا قاله الامام فخر الاسلام ولقايل ان يقول النسخ رفع حكم
شرعي بدليل شرعي والانساء وصرف القلوب ليسا بدليلين شرعيين فلا يكون
ذلك نسخا وبقي حكمهما فان قلت القرآن يثبت بالتواتر ولم يثبت قراءتهما
قلت ذلك شرط لما بقي فيما بين الخلق لا شرط لما نسخ لعدم احتياجه الى القطع فان قلت

النسخ رفع حكم شرعي والتلاوة ليست بحكم حتى يجوز نسخها قلت يريد بنسخ التلاوة انه ينسخ
الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلوة ونحوه وذلك حكم شرعي ولقايل ان
يقول ان قراءته لما لم يتواتر لم يثبت قرآنيته فلا يكون نسخ التلاوة ونسخ
وصف في الحكم مع بقاء اصل الحكم وذلك مثل الزيادة على النص فانها نسخ
عندنا لان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وحكمه الخروج عن العهدة باتيان
المطلق والمقيد والتقييد اثبات القيد وحكمه الخروج عن العهدة باتيان المقيد
لا غير ومن ضرورة ثبوت التقييد انعدام صفة الاطلاق وذلك انما يكون بعد انتهاء
مدة حكم الاطلاق فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم
الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم اللغة وان اراد بحسب
العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا وعند الشافعي تخصيص لان النسخ رفع — بيان التخصيص
الحكم والزيادة تقرير الحكم وضم حكم آخر اليه وذلك ليس بنسخ قلنا
التخصيص لا يوجب حكما فيما يتناوله العام غير الحكم الاول ولكن يبين
ان العام لم يكن متناولا لما صار مخصوصا منه ولهذا لا يكون التخصيص الا
مقارنا وحاصله ان التقييد للاثبات والتخصيص للاخراج واي مشابهة بين
الاخراج من الحكم وبين اثبات الحكم فلا يصح جعله تخصيصا فان قلت التخصيص
اهون من النسخ فلا يصار الى النسخ عند امكانه قلت لما دل الدليل على ان خصوص
العموم لا يجوز ان يكون متراخيا وجب المصير الى النسخ وان كان خلاف الاصل
حتى اثبت تفريع لهذا الخلاف زيادة النفي حدا على الجلد بخبر الواحد وهو قوله عم — حتى اثبتنا
البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام لان الزيادة نسخ عندنا ونسخ الكتاب

[illegible]

بخبر الواحد جايز وعنده تخصيص قيّدناه بقولنا ابتداءً لان النفي سياسة جايز اذا راى
الامام المصلحة فيه وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس على
كفارة القتل لاستلزام هذا القياس الزيادة على النص لان الرقبة في قوله تع في
كفارة الظهار واليمين مطلقة وبالقياس لا يجوز نسخ الاطلاق والشافعي قاس
كفارة الظهار واليمين على كفارة القتل وشرط فيها رقبة مؤمنة لان الكفارات
جنس واحد **فصل** افعال النبي ع م المراد منها افعال اختيارية صالحة للاقتداء
لان الباب لبيان حكم الاقتداء في افعاله سوى الزلة وانما تعرض للزلة دون غيرها
مما لا يصلح للاقتداء لبيان انها ليست بمعصية ممن صدرت عنه صلى الله عليه وسلم لانها اسم لفعل حرام
غير مقصود في نفسه للفاعل ولكن وقع عن فعل مباح قصده والمعصية لفعل محرم
وقع عن قصد اليه فاطلاق اسم المعصية على الزلة في قوله تع فعصى آدم ربه مجاز لان
الانبياء معصومون عن الكباير والصغاير لا عن الزلات عندنا وعند بعض الاشعرية
لم يعصموا عن الصغاير وذكر في عصمة الانبياء ليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق
الى الباطل ولكن معناها انهم زلوا عن الافضل الى الفاضل وانهم يعاتبون به
لجلال قدرهم ومكانتهم من الله تع اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض
قسم الشيخ افعاله ع م الى اربعة متابعة لفخر الاسلام وساير الاصوليين قسموا
الى ثلاثة اقسام وادخلوا الواجب في الفرض وهو اقرب الى الصواب لان
الواجب الاصطلاحي وهو ما ثبت بدليل فيه اضطراب لا يتصور في حقه ع م لان الدلايل
كلها قطعية في حقه ع م والجواب عنهم ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة الينا وح
يتصور فيه الواجب الاصطلاحي لثبوت بعض افعاله صلعم في حقنا بدليل ظني و

الصحيح

والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله واقعا على جهة اي صفة نقتدي به في ايقاعه
على تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص وما لم نعلم على اي جهة فعله النبي ع م
قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة لما فرغ عن بيان افعاله شرع في بيان
حكمه بالنسبة الينا وفيه اقوال لم يتعرض الشيخ لتفصيلها واكتفى بذكر ما هو مختار
فيه اشارة الى وقوع الاختلاف فيه وفعله ع م ان عرف انه كان سهوا كالتسليم
على ركعتي العصر او طبعا كالاكل والشرب والقيام وغيرها او مخصوصا به كوجوب
التهجد والضحى والزيادة على الاربع في النكاح وغيرها لا يلزمنا الاتباع اياه
وان كان غيرها قال بعضهم يجب الوقف التوقف فيه حتى يظهر ان النبي على اي وجه فعله
من الاباحة والندب والوجوب لان المتابعة لا يتحقق قبل معرفة صفة الفعل
اعترض عليه بان هذا القايل ان كان يمنع الامة من ان تفعلوا مثل فعله فقد
اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم فقد اثبت صفة الاباحة وفيه
نظر لان القسمة غير حاصرة لجواز ان لا يمنع ولا يجيز فيتوقف والحق ان يقال
التوقف يوجب الشك ولا شك في ثبوت الاباحة في حقه فيقتدى
بتلك الجهة حتى يقوم المنع وقال بعضهم يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع لقوله
تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقال الكرخي نعتقد فيه الاباحة لتيقنها الا
اذا دل الدليل على الوجوب والندب وجه القول المختار ان قوله تع لقد كان لكم
في رسول الله اسوة حسنة تنصيصا على جواز التاسي به في افعاله حتى يقوم
الدليل المانع وهو الموجب للاختصاص به ع م **والوحي نوعان** لما فرغ عن
تقسيم السنن في حقنا شرع في تقسيم السنة في حق النبي ع م وفي بيان طريقة

في اظهار حكم الشرع اهو بالوحي ام بغيره من الالهام والاجتهاد دفعا لشبهة الجاهل
بان قال كيف ساغ للنبي عم الاجتهاد مع توصله الى ما يوجب علم اليقين ظاهر
وباطن فالظاهر ثلثة انواع الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه اي سمع
النبي عم بعد علمه بالمبلغ وهو الملك باية قاطعة المراد منها العلم الضروري
المنافي للشك بان المبلغ ملك نازل بالوحي من الله والقرآن من هذا القبيل
قال الله تع قل نزله روح القدس من ربك بالحق وهو اي ما ثبت الذي انزل
عليه بلسان الروح الامين والنوع الثاني قوله او ثبت عنده باشارة الملك
من غير بيان بالكلام واليه اشار النبي عم بقوله ان روح القدس نفث في روعي
ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والنوع الثالث قوله او تبدى لقلبه
اي ظهر بلا شبهة بالهام من الله بان اراه الله بنور من عنده اي بسبب نور في
قلبه من عند الله كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما اريك الله والباطن من
الوحي ما ينال بالاجتهاد بالتأمل في الاحكام المنصوصة جعل الاجتهاد منه وحيا
باعتبار المآل فان تقريره عم على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما
اذا ثبت بالوحي ابتداء فابى بعضهم وهو الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين
ان يكون هذا من حظه اي ان يكون الاجتهاد من حظ النبي عم في احكام الشرع
محتجين بقوله تع وما ينطق عن الهوى اخبر الله تع بانه لا ينطق الا عن وحي و
الحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا وجوابهم ان قوله تع وما ينطق نزل في
شان القرآن معناه وما ينطق بهذا القرآن بهوى نفسه والعرب تجعل عن مكان
الباء تقول رميت عن القوس اي بالقوس وليس معناه ان ما ينطق به انما

هو عن

هو عن الوحي ولئن سلمنا انه نفى عنه النطق بغير الوحي على سبيل التعميم فلا نم ان
١٧١ الحكم اذا ثبت بالاجتهاد لا يكون وحيا فان الاجتهاد منه عم وحي باطن باعتبار
المآل لانه لا يقر على الخطاء وعندنا هو مامور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه لاحتمال *لا يقرر عليه*
اصابة النص بنزول الوحي كما وجب على المتيمم طلب الماء في موضع يرجى وجوده *قرار دائم*
ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار وهي مقدرة بثلثة ايام وقيل بخوف
فوت الغرض وذلك يختلف بحسب اختلاف الحوادث كانتظار الولي في *الاقرب*
النكاح فانه مقدر بخوف فوت الخاطب الكفو ولا فرق بين الاجتهاد في امر الحرب *[illegible]*
وبينه في حوادث الاحكام الا انه معصوم عن القرار على الخطاء هذا جواب عما يقال
لا يجوز له الاجتهاد لانه لو جاز له لكان ينبغي ان يكون منزلته دون منزلة النص فيكون
ظنيا فيجوز مخالفته اعلم ان قوله يشتمل على امرين احدهما انه يجوز عليه الخطاء في الجملة
لان قوله تع عفا الله عنك لم اذنت لهم يدل على الخطاء في الاذن والا لما يعاتب
عليه والثاني انه لا يحتمل القرار على الخطاء لانه يؤدي الى الامر باتباع الخطاء وهو بط
بخلاف ما يكون من غيره اي يكون الاجتهاد من غير النبي عم من الصحابة بالرأي حيث يجوز
مخالفته لمجتهد آخر لاحتمال الخطاء والقرار عليه ثم ذكر المص رح نظيرا لما ذكر من الفرق
بين الاجتهادين وهو قوله وهذا اي اجتهاد النبي عم كالالهام وهو القذف في *الالهام ... خبر*
القلب من غير نظر ولا استدلال فانه حجة قاطعة في حقه اي حق النبي عم حتى لم يجز *لاحد*
مخالفته لكونه متيقنا بانه من عند الله تع وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة
فانه ليس بحجة وشرائع من قبلنا تلزمنا اذا قص الله ورسوله علينا حتى احتج
ابو يوسف في جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تع وكتبنا عليهم فيها ان

النفس بالنفس مع ان ذلك كان فيمن تقدم قيد بقوله قص الله ورسوله لان ما
قص علينا اهل الكتاب او نقلهم المسلمون من كتبهم فانه لا يجب علينا اتباعه لانهم
حرفوا الكتاب من غير انكار على انه شريعة لرسولنا دم لما تحققت شبهة السماع
في اقوال الصحابة ناسب ان يلحق باقسام السنة وقال تقليد الصحابي واجب
وهو عبارة عن اتباعه في قوله او فعله معتقدا للحقية من غير تامل في الدليل يترك
به القياس اي قياس التابعين ومن بعدهم قيدنا به لان مذهب صحابي اماما كان
او مفتيا ليس بحجة على صحابي آخر اتفاقا لاحتمال السماع من النبي دم بل الظاهر من
حاله انه يفتي بالخبر فكان قوله مقدما على الرأي ولئن سلمنا ان قوله صادر عن الرأي
فرأي الصحابي اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا الرسول دم والاحوال التي يتغير به
الاحكام ولهم مزية في الضبط فكان رأيهم مرجحا فوجب تقليدهم وقال الكرخي لا يجب
تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس لان فيما لا يدرك بالقياس تعين جهة السماع
اذ لا يظن بهم المجازفة والكذب لان الدين ثابت بنقلهم وان كان مدركا بالقياس
فرأيه محتمل للخطاء فلا يكون حجة لغيره وقال الشافعي لا يقلد احد منهم اي من الصحابة
سواء يدرك بالقياس او لا لان مذهبهم لو كان حجة لتناقض الحجج لان الصحابة يخالف
بعضهم بعضا وليس قول بعضهم اولى من قول الآخر فيلزم التناقض وهو باطل وقد
اتفق عمل اصحابنا وهم ابو حنيفة رح وابو يوسف ومحمد رح ومن تابعهم بالتقليد فيما لا
يعقل بالقياس مثل المقادير كما في اقل الحيض يعني كما قال عمر رضه عنه اقل الحيض
ثلثة وكفساد شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن مع ان القياس يقتضي
جوازه عملا بقول عائشة رضه لتلك المرأة القائلة اني بعت خادما من زيد بن ارقم

بثمانمائة

١٧٢

وقد باعت بستمائة بعد ما اشترت بثمانمائة كم

بثمانمائة درهم الى العطاء فاحتاج الى ثمنه فاشتريت منه بستمائة درهم بئسما
شريت وما شريت ابلغي زيد بن ارقم ان الله تع ابطل حجه وجهاده مع رسول الله
دم ان لم يتب واختلف عملهم في غيره اي عمل اصحابنا فيما يدرك بالقياس
يعني لم يستقر مذهبهم في هذه المسئلة بل مسائلهم مختلفة الدلالة في تقليد
الصحابي بعضها يدل على تقديم قول الصحابي على القياس وبعضها يدل
على تقديم القياس كما في اعلام قدر راس المال قال ابو يوسف ومحمد رح تسمية
قدر راس المال ليس بشرط في السلم فيما اذا كان راس المال مشارا اليه لان
الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية والاعلام بالتسمية يصح بالاجماع فكذا
بالاشارة عملا بالقياس مع انه روي عن ابن عمر خلافه وابو حنيفة شرط الاعلام لجواز
السلم فيما اذا كان راس المال مشارا اليه وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رضه عنه
والاجير المشترك كالقصار قالا انه ضامن لما ضاع في يده مما يمكن الاحتراز عنه كا
لسرقة ونحوها فاما اذا لم يمكن الاحتراز عنه كالحرق الغالب فلا ضمان فيه بالاتفاق
وروي وجوب الضمان عن علي رضه فانه كان يضمن الخياط صيانة لاموال الناس
وخالف ابو حنيفة المروي عن علي رضه فقال انه امين فلا يضمن كالاجير الخاص
وهذا الاختلاف اي الاختلاف المذكور في تقليد الصحابي لما فرغ عن تقرير
الاقوال اشار الى محل النزاع وكان المناسب ان يذكر اولا لان تلخيص محل
النزاع يجب ان يتقدم على الاقوال والبرهان في كل ما ثبت منهم اي من الصحابة
من غير خلاف بينهم اذ لو كان فيهم خلاف لا يجوز تقليد الصحابي وكان ذلك
اختلافا بالرأي لانهم لما اختلفوا ولم يحاجوا بالسماع من النبي دم تعين وجه

والغرق الغالب ح

الاجتهاد فدخل محل القياس ولا نسخ في القياس بل يجب الترجيح ان امكن والا
يعمل بايهما شاء بشهادة قلبه ومن غيرهم يثبت ان ذلك بلغ غير قائله القول ح
فسكت مسلما له لانه لو نقل عن غيره تسليم كان اجماعا فلا يجوز خلافه واما
التابعي فان ظهرت فتواه في زمن الصحابة رضي كشريح والحسن البصري و
وعلقمة والنخعي وغيرهم كان مثلهم عند البعض وفي النوادر كذا روي عن
ابي حنيفة لانه لما زاحمهم في الفتوى علم ان رأيه في القوة والضعف مثل
رأيهم ويجب تقليده كتقليدهم وقد صح ان عليا تحاكم الى شريح في درعه
وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي
في يدي وطلب شاهدين من علي فشهد له قنبر والحسن بن علي فقال شريح
اما شهادة مولاك فقد اجزتها واما شهادة ابنك فلا اجيزها فخالف
من رأي علي رضي جواز شهادة الابن لابيه فسلم الدرع الى اليهودي فقال اليهودي
امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به وقال صدقت والله
انها لدرعك ثم اسلم اليهودي وهو الصحيح وفخر الاسلام اختار رواية النوادر و
تابعه المص عن ابي حنيفة انه قال لا اقلدهم هم رجال ونحن رجال لكن قول الصحابة
انما جعل حجة لاحتمال السماع واصابة رأيهم ببركة صحبة النبي عم ومشاهدتهم
احوال التنزيل وذلك مفقود في التابعين وكان شمس الائمة يختار هذه الرواية
ولم يعتبر رواية النوادر وان لم يظهر فتواه ولم يزاحمهم في الرأي كان مثل
سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده شريح عاش مائة وعشرين سنة واستقضاه
عمر رضي على الكوفة ولم يزل بعد ذلك قاضيا خمسا وسبعين سنة لم يتعطل فيها الا

ثلث سنين امتنع من القضاء حتى مات في فتنة ابن الزبير واستعفى شريح الحجاج
عن القضاء فاعفاه فلم يقض بين اثنين حتى مات سنة تسع وسبعين كذا قاله
القتيبي رحمهم الله **باب الاجماع** وهو في اللغة الاتفاق وفي الشريعة اتفاق
مجتهدي امة محمد عم في عصر على امر شرعي فقيد الامة يخرج الامم السالفة وقيد عصر
لنفي توهم جميع الاعصار وقوله على امر يتناول القول والفعل هذا التعريف انما
يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام واما من اعتبرها فيما لا يحتاج فيه الى الرأي
فقال هو اتفاق اهل عصر من هذه الامة على امر ركن الاجماع وهو ما يقوم به
الاجماع نوعان عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق اي اتفاق الكل على الحكم
او بشروعهم في الفعل ان كان من بابه اي باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا
في المزارعة او المضاربة او الشركة كان ذلك اجماعا منهم على مشروعيته ورخصة
وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض اي يتفق بعض المجتهدين على
قول او فعل وانتشر ذلك في عصره اهل ح وسكت الباقون منهم ولا يردوا عليه بعد
مضي مدة التأمل وهي ثلثة ايام او مجلس العلم ويسمى هذا اجماعا سكوتيا
وانما كان رخصة لانه جعل اجماعا ضرورة نفي نسبتهم الى الفسق والتقصير
في امر الدين فان الساكت عن الحق شيطان اخرس في موضع الحاجة ولو شرط
لانعقاد الاجماع التنصيص من الكل لادى ذلك الى تعذر انعقاده لان الوقوف
على قول كل واحد منهم في حكم حادثة حرج بين فينبغي ان يجعل اشتهار الفتوى و
السكوت من الباقين كافيا في انعقاد الاجماع وفيه خلاف الشافعي قال انه ليس
باجماع لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة ولعدم تأدي تأملهم الى الجواب

فلا يدل على الرضا كما روي عن ابن عباس انه خالف عمر رضي الله عنه في العول فقيل
له هلا اظهرت حجتك على عمر رضي الله عنه فقال كان رجلا مهيبا فهبته
ثم منعتني درته قيل صح عن الشافعي انه قال الساكتون لو كانوا نفرا يسيرا
ينعقد الاجماع عنده ويمكن الزام الشافعي بهذا لانه اذا كان سكوت القليل
دليل الرضا والوفاق مع عدم تمكنهم من اظهار الخلاف لقلتهم فلان يجعل سكوت
الاكثر مع تمكنهم من اظهار الخلاف يكون دليلا على الرضا اولى ولقائل ان يقول
انما لم يعتبر سكوت الاقل لئلا يؤدي الى تعذر انعقاده فلا يلزم من عدم
اعتبار الاقل عدم اعتبار الاكثر وحديث ابن عباس غير صحيح لان عمر رضي الله عنه كان
اشد انقيادا لاستماع الحق من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير
فيّ ما لم اسمع وانما لم يتعرض المص لتعريف الاجماع لكونه معلوما من بيان ركنه
واهله وشرطه واهل الاجماع من كان مجتهدا والمجتهد يأتي في باب القياس الا
فيما يستغني فيه عن الاجتهاد كنقل القرآن واعداد الركعات وعدد الحج ومقادير الزكوة
واستقراض الخبز والاستحمام فان اجماع العوام فيه كاجماع المجتهدين ليس فيه هوى
اي اتباع البدعة ولا فسق لانه يورث التهمة ويسقط العدالة والاهلية انما
تثبت بالعدالة وذهب ابو بكر الباقلاني الى ان الاجتهاد ليس بشرط واعتبر قول
العامي في انعقاد الاجماع لان قول الامة انما يكون حجة لعصمتهم عن الخطاء ولا
يلزم ان يكون العصمة الثابتة للمجموع ثابتا للبعض والجواب عنه ان العوام
كالانعام وكان عليهم ان يقلدوا للمجتهدين فلا يعتبر خلافهم فيما يجب التقليد عليهم
وكونه من الصحابة او من العترة وفي الصحاح عترة الرجل نسله ورهطه الادنون
اقربا،

لا يشترط

لا يشترط وقيل هو شرط لان النبي صلى الله عليه مدح اصحابه واثنى عليهم وهم في
الامر بالمعروف هم الاصول فقال صلى الله عليه اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به
لن تضلوا كتاب الله وعترتي قلنا ما ذكرتم يدل على فضلهم لا على ان اجماعهم حجة
دون غيرهم وكذا اهل المدينة يعني كون اهل المدينة الاجماع من اهل المدينة ليس
بشرط وقال مالك شرط لقوله صلى الله عليه وسلم ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير
خبث الحديد والخطاء خبث فيكون منفيا عن اهلها فيكون قولهم صوابا واجيب
عنه بان المراد من الخبث خبث من كره الاقامة في المدينة او بانه محمول على نفي الخبث
في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وانقراض العصر يعني موت جميع المجتهدين بعد اتفاقهم
على حكم ليس بشرط الانعقاد عندنا وقال الشافعي شرط لان الاجماع انما يثبت
باستقرار الاراء واستقرارها لا يثبت الا بالانقراض لان قبله الرجوع محتمل ومع
الاحتمال لا يثبت الاستقرار ولنا ان الادلة الدالة على حجية الاجماع لم تفصل
بين الانقراض وعدمه وشرط الانقراض زيادة على النص والزيادة على النص نسخ
فلا يجوز وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا رجع بعضهم بعد الانعقاد فعندنا لا يصح وعند
الشافعي يصح وقيل يشترط للاجماع عدم الاختلاف السابق عند ابي الحسن رح يعني
اذا اختلف اهل عصر في مسئلة وماتوا على ذلك الخلاف ذهب اصحاب الشافعي
الى ان ذلك الاختلاف يمنع انعقاد الاجماع في العصر الثاني وقال اكثر مشايخنا
لا يمنع فينعقد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق عند علمائنا الثلثة وهو مختار
فخر الاسلام وتبعه المص واليه اشار بقوله وليس كذلك في الصحيح قال بعضهم فيه اختلاف
بين ائمتنا فعند ابي ح يمنع الانعقاد وعند محمد لا يمنع وابو يوسف في رواية

معه وفي رواية مع ابي ح رح مستدلين بمسئلة ام الولد وهي اذا قضى القاضي ببيعها
لا ينفذ قضاؤه عند محمد لانه وقع مخالفاً للاجماع وينفذ عند ابي ح وابي يو
سف رحمهما الله في رواية الكرخي عنه لانه لم يقع مخالفاً للاجماع وقد اختلف
الصحابة في بيع ام الولد فعند عمر رضي الله لا يجوز وعند علي رضي يجوز ويمكن ان
يجاب عنهم بان الاختلاف في المسئلة بناءً على ان الاجماع المتاخر اجماع مختلف
فيه اذ عند اكثر العلماء هو ليس باجماع وفيه شبهة عند من جعله اجماعاً حتى لا
يكفر جاحده فصادف قضاء القاضي ببيع ام الولد محلاً مجتهداً فيه غير مخالف
للاجماع القطعي فينفذ قضاؤه لا بناءً على انه يشترط عدم الاختلاف السابق
لانعقاد الاجماع اللاحق والشرط اجماع الكل وخلاف الواحد الصالح للاجتهاد مانع لانعقاده
بخلاف الاكثر وقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق مع
الجماعة لقوله عم يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار ولو لم ينعقد الاجماع
باجماع الاكثر لما استحق المخالف الوعيد ولنا ان لفظ الامة في قوله لا تجتمع
امتي على الضلالة يتناول الكل لان كل مجتهد يحتمل الصواب والخطاء فيحتمل ان
يكون الصواب مع المخالف والمراد من قوله شذ شذ بعد ان كان موافقاً للجماعة
حتى يتحقق الاجماع وذهب قوم الى اشتراط عدد التواتر في الاجماع لئلا يتصور
تواطئهم على الخطاء وذهب الجمهور الى عدم اشتراطه لان الادلة الدالة على كون
الاجماع حجة لا يختص بعدد دون عدد وقيل لو لم يبق من المجتهدين الا واحد يكون
قوله اجماعاً لانه عند الانفراد يصدق عليه لفظ الامة كما قال الله تع ان ابراهيم كان
امة قانتاً فدخل تحت النصوص الدالة على عصمة الامة من الخطاء وقيل اقل ما ينعقد
فانه يدخل تحت

به ثلثة واليه مال السرخسي لانه اقل الجماعة وقيل اثنان لان الاجماع لا يتحقق بدون
ذلك وحكمه في الاصل ان يثبت المراد به اي بالاجماع شرعاً على سبيل اليقين والقطع
كرامة لهذه الامة فقيد بالاصل لان الاجماع ربما لا يكون موجباً للحكم قطعاً بسبب موجباً قطعياً
العارض كما اذا ثبت الاجماع بنص البعض وسكوت الآخرين وانما قيد بالحكم
الشرعي لانه هو محل الانعقاد لا امر الدنيا كامر الحروب وغيره فانهم اذا اجمعوا
على الحرب في موضع معين لا ينعقد وقال بعض المعتزلة انه ليس بحجة لان كل
واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئاً فلا يكون قول الجميع صواباً البتة ولنا قوله
تع يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين اراد بهم الصادقين
في كل الامور الذين يجب متابعتهم وهم مجموع الامة لا بعضهم لانا لا نعرف بعضاً باعيانهم فنتبعهم وقوله تع وكذلك جعلناكم امة وسطاً لتكونوا شهداء
على الناس والله تع وصفهم بالعدالة لان الوسط بمعنى العدل فيكون اجماعهم
حجة فان قلت لا يلزم من قبول شهادتهم صدقهم حقيقة فان الشاهدين فان الشاهدين
منهم تقبل شهادتهما مع ان صدقهما مظنون قلت الله تع لم يحكم لهما باعيا
نهما بالعدالة ولو حكم لجزمنا بصدقهما وحكم للامة فلا بد من صدقهم والداعي
اي مستند الاجماع قد يكون من اخبار الآحاد كاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام سبب
قبل القبض والسبب الداعي اليه قوله عم لا تبيعوا الطعام قبل القبض او
القياس كاجماعهم على جريان الربوا في الارز وسببه القياس وقد يكون من الكتاب
كاجماعهم على حرمة الجدات والبنات بقوله تع حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم قال بعض امهات الامهات
لا ينعقد الاجماع الا عن خبر الواحد او القياس اذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة

[illegible]

لا يحتاج الى الاجماع وقال بعض لا ينعقد الا بدليل قطعي لان غيره لا يوجب
القطع وقيل ينعقد لا عن دليل بل بالالهام والتوفيق بان يخلق الله تع فيهم علماً
ضرورياً ويوفقهم لاختيار الصواب كبيع التعاطي واجرة الحمام ولكنا نقول ل
ذلك فاسد لان العدول لا يتصور منهم الاجماع على حكم من احكام الله جزافاً
بل بناء على حديث او معنى عن النصوص رواه مؤثراً وما ذكروا من بيع
التعاطي واجرة الحمام فالاجماع فيهما واقع عن دليل الا انه لم ينقل الينا
استغناء بالاجماع عنه كذا في جامع الاسرار واذا انتقل الينا اجماع السلف اى
الصحابة باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر فانه يوجب العلم و
العمل قطعاً كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله وفرضية الصلوة وغيرها واذا
انتقل الينا بالافراد بان روى ثقة ان الصحابة اجمعوا على كذا كان كنقل السنة
بالآحاد فانه يوجب العمل دون العلم كخبر الواحد كقول عبيدة السلماني اجتمع
الصحابة على محافظة الاربع قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد
المهر بالخلوة الصحيحة وقال بعض الشافعي الاجماع المنقول بالآحاد لا يوجب العمل اى تمام
لان الاجماع قطعي وقول الواحد لا يوجب القطع قلنا الاجماع القطعي لا يثبت
بنقل الواحد بل الاجماع الظني ثم هو على مراتب لما ذكر مراتب الاجماع باعتبار
النقل من كونه متواتراً او غيره ذكر مراتبه باعتبار المجمعين وكيفية اتفاقهم
فالاقوى اجماع الصحابة نصاً اى تصريحاً من الكل لا خلاف في حجيته فانه مثل الآية
والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده كالاجماع على خلافة ابا بكر رضه ثم الذي يعني ثم بعد هذا
الاجماع الاجماع الذي نص البعض اى بعض الصحابة وسكت الباقون لان السكوت

والدلالة

في الدلالة على الاتفاق دون النص وفي التلويح لا يكفر جاحد الاجماع السكوتي وان
كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص ثم اجماع من بعدهم اى اجماع
اهل كل عصر بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم فانه بمنزلة الخبر لا
المشهور ظاهر كلامه يشير الى ان اجماع غير الصحابة منحط الدرجة عن الاجماع
السكوتي من الصحابة وللقائل ان يقول السكوت في الدلالة دون النطق فكيف
يكون السكوتي اعلى درجة من التنصيص لا يقال انما انحطت درجته عن الاجماع
السكوتي لمكان الاختلاف فيه لانا نقول المخالف للاجماع السكوتي اكثر كالشافعي خفي
والباقلاني وابن ابان وبعض المعتزلة ثم اجماعهم على قول من سبقهم فيه مخالف على قول سبقهم فيه اه
فانه بمنزلة اخبار الآحاد يوجب العمل دون العلم ويكون مقدماً على القياس
كخبر الواحد والامة في عصر من الاعصار اذا اختلفوا في مسئلة على اقوال كان
اجماعاً منهم على ان ما عداها اى ما عدا تلك الاقوال باطل ولا يجوز لمن بعدهم
احداث قول آخر مثاله جارية اشتراها رجل ووطئها ثم وجد بها عيباً فقيل
ان الوطئ يمنع الرد وقيل لا يمنع وله الرد مع الارش فالرد مجاناً يكون
خارجاً عن مذهب كقولين فلا يجوز وقيل هذا في الصحابة خاصة اى ذهب
بعضهم الى ان كون الاختلاف على قولين اجماعاً على بطلان ما عداهما مخصوص
بالصحابة والحق ان هذا غير مخصوص لهم بل هو مطلق يجري في اختلاف
كل عصر هكذا والله اعلم **باب القياس** القياس في اللغة التقدير وفي الشريعة وفي الشرع
تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة اعترض على هذا التعريف بانه غير جامع
اذ يخرج عنه كقياس بين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على
النائم

عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب بالعجز عن فهم الخطاب لان الاصل سابق
والفرع لاحق ووصف المعدوم بالتسبق والتاخر لا يصح لان المعدوم ليس بشيء
ولقايل ان يقول لا نم جريان القياس بين المعدومين وما ذكرت من المثال غير
مستقيم لانه قياس المجنون على الصغر في سقوط الخطاب بعلة العجز عن فهم الخطاب
غاية الامر ان يكونا عدميين ولا يلزم منه ان يكونا معدومين والشيء ما يصح ان
يعلم ويخبر عنه كما فسره به سيبويه والشيء بهذا المعنى يطلق على المعدوم و
والحد الصحيح ما ذكره صاحب الميزان وهو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته
في الاخر اختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر لا مثبت لان المثبت
هو الله تع وانما قال مثل حكم لانه لو قال ابانة حكم الغير لزم منه انتقال العرض
وهو فاسد احتج من ابطل القياس بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله
تع ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء اي بيانا لكل امر من امور الشرع وفيه
بيان ان الاحكام كلها في الكتاب بعبارته او اشارته او دلالته او اقتضائه فان لم
يوجد فالابقاء على الاصل من وجود او عدم واما السنة فقوله ءم لم يزل امر بني اسرائيل
مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا و
اضلوا واما المعقول فهو ان في القياس شبهة في اصله لان الوصف الذي هو علة
غير منصوص عليه ولا وجه لاثبات ما هو حق الله بطريق فيه شبهة ولا يلزم
على هذا اخبار الاحاد فان اصله قول الرسول ءم وهو موجب للعلم قطعا وانما
تمكن الشبهة في طريق الانتقال وانه حجة نقلا وعقلا اما النقل فقوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار لان الاعتبار رد الشيء الى نظيره كذا قاله ثعلب من كبار

ائمة

ما يصلح

ان يصلح

ائمة اللغة وهذا هو القياس وحديث معاذ معروف وهو ما روي ان النبي ءم حين
بعث معاذا الى اليمن قال بم تقضي قال بكتاب الله تع قال فان لم تجد قال بسنة
رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برايي فقال ءم الحمد لله الذي وفق رسول
رسوله بما يرضى به رسوله ولو لم يكن القياس حجة لانكره ولما حمد الله فان قلت
لا نم صحة الحديث لان قوله فان لم تجد في كتاب الله يناقض قوله تع ما فرطنا في الكتاب
من شيء ولانه ءم سأله عما يقضي بعد ان نصبه للقضاء وذلك لا يجوز لان جواز نصبه
مشروط بصلاحيته للقضاء قلت قول الرسول دل على ان القياس حجة والكتاب دل
على وجوب اتباع قوله ءم فكان كتاب الله دالا على احكام الثابتة بالقياس فلا يكون
في كتاب الله تفريط والمراد من قوله بعث معاذا عزم ان يبعث واما المعقول فهو
ان الاعتبار واجب بقوله فاعتبروا وهو التامل فيما اصاب من قبلنا من المثلات
اي العقوبات جمع مثلة بفتح الميم وضم الثاء فسر الاعتبار بالتامل وان كان المراد منه
والله اعلم رد انفسنا الى انفسهم في استحقاق تلك العقوبات عند مباشرة تلك
الاسباب لان هذا الرد انما يتحقق بالتامل في احوالهم ولما كان التامل هو المؤدي الى
هذا الرد جعل التامل نفس الرد اقامة للسبب مقام المسبب وجعله دليلا معقولا
باسباب نقلت عنهم لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء فالتامل يكون في الحكم
والسبب والقياس نظيره لان النظر فيه ايضا في الحكم والعلة والشرع كما جعل المثلات
متعلقة باسبابها كذلك جعل الاحكام الشرعية متعلقة بمعان اشار اليها فكما
ان مباشرة اسباب تلك المثلات يوجب المثلات فكذلك وجود مثل معنى
الحكم المنصوص في غيره يوجب مثل الحكم المنصوص عليه في غيره فدل الاعتبار المذكور

على صحة القياس ومن هذا يعرف ان الاول استدلال بعبارة النص وهذا استدلال
بدلالته لانه ثابت بمعناه اللغوي الا انه سماه دليلاً معقولاً لان الوقوف يحصل
بالتأمل لا بظاهر النص فان قلت لا اعتبار المأمور به انما هو يذكر من المثلات حاجته
فلا يكون له دلالة على كون القياس الشرعي حجة مأموراً به قلت لو اريد به الاعتبار
عاماً في المثلات وغيرها فهو دليل بعبارته على ان القياس حجة وان اريد به الاعتبار
في المثلات فحسب فهو ايضاً دليل على ان القياس حجة بدلالته وكذلك التأمل
هذا استدلال ثان بالمعقول ووجهه ان التأمل في حقايق اللغة لاستعارة غيرها
اي غير الفاظ الحقايق سائغ اي جائز كالتأمل في الاسد معنى الشجاعة لاستعارة
اسم الاسد له والقياس نظيره اي نظير كل واحد من هذين التأملين ثابت من حيث
انه تأمل في معاني النص لاثبات حكم في كل موضع علم انه مثل المنصوص عليه فان قيل
هذا اثبات الشيء بنفسه لانه قاس جواز القياس على جواز الاستعارة على الوجه
الذي ذكر قلت لا نم ان هذا قياس بل هو اثبات لجواز القياس بدلالة الاجماع
على جواز الاستعارة بحكم العقل فان العقل يحكم به اذا جازت الاستعارة مع كونها
غير ضرورية فان القياس الذي هو ضروري جائز بالطريق الاولى فان قلت هذا
يدل على جوازه والمقصود وجوب متابعته وهذا لا يفيده قلت اذا جاز وجب
العمل به والا يلزم العمل بما ليس بدليل اذ ليس بعد القياس دليل آخر او اهمال الحادثة
وكلاهما منفيان وبيانه اي بيان ان القياس نظير الاعتبار المذكور والاستعارة
من حيث ان النظير في كل واحد منهما نظير في الحكم والسبب ثابت في قوله عم شانه
الحنطة بالحنطة بالنصب اي بيعوا الحنطة بالحنطة بدلالة الباء فانها تقتضي
الباء للمقابلة مثلاً بمثل

فعلاً

فعلاً يلتصق بواسطتها بما دخلت فيه وهنا ذكرت في المبادلة فناسب تقدير
بيعوا وجاء الرفع ايضاً تقديره بيع الحنطة بالحنطة على حذف المضاف والحنطة
مكيل اي الحنطة شيء من شانه الكيل عند ارادة معرفة مقداره فقوبل بجنسه
وقوله مثلاً بمثل حال لما سبق يعني بيعوا الحنطة بالحنطة اخرى متماثلين
والاحوال شروط اي بيعوا بهذا الوصف وهذا التسوية بين البدلين والامر
للايجاب والبيع مباح فينصرف الامر الى الحال التي هي شرط واراد بالمثل القدر
وهو الكيل في المكيل والوزن في الموزون دون غيره بدليل ما ذكر في حديث
آخر كيلاً بكيل وزناً بوزن مكان قوله مثلاً بمثل واراد بالفضل في قوله عم والفضل
ربا الفضل على القدر اي القدر الشرعي الذي ذكرناه حتى لا يجري الربا في بيع
ذرة من الذهب بذرتين ولا في حفنة بحفنتين ولا في بيع خمس حفنات بست
حفنات اذا لم يبلغ نصف صاع فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما اي
بين البدلين في القدر ثم حرمته اي حرمة الفضل ثبت بناء على فوات حكم الامر
وهو وجوب التسوية فيكون الحرمة ثابتة باشارة الامر عرف ذلك بالتأمل في
صيغة النص وبقوله عم والفضل ربا لان الربا اسم لكل زيادة في احد البدلين
هذا اي الذي ذكرناه وهو وجوب التسوية وحرمة الفضل حكم النص والداعي اليه
اي العلة الداعية الى وجوب التسوية القدر والجنس لان ايجاب التسوية في القدر
بين هذه الاموال اذا بيعت بجنسها يقتضي ان تكون امثالاً متساوية ولن تكون
كذلك اي لن تكون امثالاً متساوية الا بالقدر والجنس لانه لو لم يوجد الجنس
كالحنطة مع الشعير لا يتحقق التساوي وكذا ان لم يوجد القدر كما في العدديات

کسیر نیز عبارت ملاز نصف صاع ودر نصف صاع احتساب ده وجه است کاری کالم

لا يحصل التساوي في المقدار على سبيل الحقيقة لان المماثلة تقوم بالصورة و
المعنى وذلك بالقدر والجنس والى الجنس اشار عم بقوله الحنطة بالحنطة و
الى الصورة اشار بقوله مثلاً بمثل فيكون القدر والجنس علة العلة والحكم
يضاف الى علة العلة ايضاً وسقطت قيمة الجودة في الربويات هذا جواب
سؤال مقدر وهو ان يقال لا نسلم ان المماثلة حقيقة تثبت بما ذكرتم فان
التفاوت بينهما قد يبقى في الوصف مع استوائهما قدراً وجنساً فان المالية
تزداد بالجودة فان من باع ثوباً جيداً بثوب رديٍ ودرهم في مقابلة الجودة يجوز
ولو باع قفيزاً جيداً بقفيز رديٍ ودرهم لا يجوز بالنص وهو قوله عم جيدها
ورديها سواء هذا حكم النص اي كون الداعي الى وجوب التسوية القدر والجنس
ثابت باشارة النص لا بمجرد الرأي ووجدنا الارز هذا شروع في بيان ما لم يوجد
فيه نص يعني وجدنا مقادير الارز وغيره كالجص والذهب امثالاً متساوية
وكان الفضل على المماثلة فيها فضلاً خالياً عن العوض في عقد البيع مثل حكم
النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته اي اثبات حكم النص وهو كون العقد خالياً عن
الفضل
العوض وكونه حراماً على طريق الاعتبار المامور به وهو اي القياس المتنازع فيه
بيننا وبين نفاة نظير المثلات اي العقوبات النازلة بالامم السالفة فيكون كل واحد
منهما ثابتاً بالنص في محل معللاً بعلة اشير اليها فيه فيكون الاعتبار بالتامل
في الحكم الشرعي وهو قياس غير المنصوص على المنصوص كالاعتبار فيما ذكرنا فان
الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما
ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا

وقذف

وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي
الابصار الآية نزلت في يهود بني النضير حيث صالحوا رسول الله حين قدم المدينة
ان لا يكونوا عليه فنقضوا العهد في وقعة احد ثم خرج النبي عم وامرهم بالخروج من المدينة
فاستمهلوا عشرة ايام فمكر المنافقون اليهم ان لا تخرجوا من الحصن فان قاتلوكم فنحن
معكم وان اخرجتم لنخرجن معكم فلما آيسوا من نصرهم طلبوا الصلح فابى عليهم الا الجلاء
لاول الحشر متعلق باخرج اي وقت اول الحشر وهو حشرهم الى الشام فظن الناس
ان لا يخرجوا من ديارهم لعزهم وظن بنو النضير ان حصونهم مانعتهم من الله فاتى
امر الله ومعنى تخريب بيوتهم انهم خربوها لحاجتهم الى الخشب والحجارة فسدوا افواه
الازقة وان لا يبقى للمسلمين بعد جلائهم مساكن ومعنى تخريبهم بايدي المؤمنين
تسببهم في ذلك فانهم امروهم وكلفوهم عليه فالاخراج من الديار عقوبة كالقتل لقوله
تع ولو انا كتبنا عليهم اي على بني اسرائيل ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم
جعلوا الخروج عديل قتل النفس فاثر بنو اسرائيل القتل على الخروج والكفر يصلح
داعياً اليه اي الى الاخراج كما يصلح للقتل فيكون الذين كفروا بياناً للجناية وقوله من
اهل الكتاب بيان لغلظ الجناية وقوله من ديارهم بيان لغلظ العقوبة واول الحشر يدل
على تكرار هذه العقوبة لان الاول من الامور الاضافية يدل على الحشر الثاني بعده وهو
اجلاء عمر رضه اياهم من خيبر الى الشام ثم دعانا الله تعالى بقوله فاعتبروا الى الاعتبار
بالتامل في معاني النص للعمل به اي بما وضح لنا من المعنى فيما لا نص فيه فنعتبر احوالنا
باحوالهم فنحترز عن مثل ما فعلوا توقياً عن مثل ما نزل بهم فكذلك هاهنا الحكم كذلك
الحكم في الشرع عبارة لاستخراج مناط الحكم باشارة صاحب الشرع لنعلم به فيما لا نص فيه

والجواب عن نفاة القياس اما عن الآية فالقرآن نزل تبيانا لكل شئ والقياس
شئ من تلك الاشياء المبينة في الكتاب وكل شئ في الكتاب لا يكون باسمه الموضوع
له لغة فيكون تبيانا بمعناه واما عن السنة فالمراد به الرأي الفاسد بدليل قوله عم
قاسوا ما لم يكن بما قد كان فان قياس معدوم بالموجود فاسد لانه لا مماثلة بينهما على
ان اسناد الحديث ضعيف ضعفه البخاري والنسائي وعن المعقول فهو ان
تعلق الحكم بمعنى من معاني النصوص وان ثبت بدليل فيه شبهة لكن وضع الشرع
الاشياء على وجه يكون فيه شبهة لاجل العمل كالآيات المؤولة والعام الذي خص منه
البعض فكذا هذا والاصول في الاصل معلولة اي الاصل في النصوص من الكتاب و
السنة واجماع الامة ان يكون ذات علة وهي وصف يكون الحكم متعلقا به فهذه
ثلثة احكام الاول ان الاصل في النصوص ان يكون معلولة والثاني انها معلولة باحد
اوصافها لا بكلها ولا بكل واحد منها واليه اشار بقوله الا انه لا بد في ذلك من دلالة
التمييز اي دليل يميز ما هو العلة عن غيرها والثالث قوله ولا بد قبل ذلك اي قبل
التعليل من قيام الدليل على انه للحال شاهد اي ان النص معلول في حال القياس
واللام يكون بمعنى في كقولهم كتبته لخمس بقين من رجب اي في خمس ولا يكفي كون
الاصل في النصوص التعليل عن المعلول بالشاهد لان اشتمال النص على العلة
الجامعة بين محل المنصوص عليه والفرع شهادة منه على حكم الفرع فيكون شاهدا
على ثبوت الحكم في الفرع ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط وركن
وحكم ودفع فهذه الامور الخمسة يجب معرفتها في القياس فشرطه ان لا يكون الاصل
وهو محل الحكم المنصوص عليه عند اكثر الفقهاء كالبر اذا قيس عليه الارز والفرع

هو الارز وعند المتكلمين هو النص الدال على الحكم في المقيس عليه من نص او اجماع والفرع
هو قبيح بيع الارز متفاضلا والاشبه هو الاول لان الاصل يطلق على ما يبتني عليه
غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين وقيل الاشبه
هو الثاني لان الذي يبتني على الغير الحكم دون المحل واذا عرف هذا فنقول ان
كان المراد من الاصل النص فمعناه شرط ان لا يكون النص المثبت للحكم مخصوصا بحكمه
اي منفردا مع حكمه بذلك المحل والباء بمعنى مع وضميره راجع الى الاصل والفرع بيان
استعمال الباء بمعنى مع وبين مع ان مع لابتداء المصاحبة والباء لاستدامتها بنفي
آخر الباء للاستعانة كما في قولك كتبت بالقلم اي بسبب نفي آخر يدل على اختصاصه
بذلك المحل وهو قوله تع واستشهدوا شهيدين وان كان المراد من الاصل محل الحكم
فالباء في حكمه يكون صلة بمخصوص وهي تدخل على المقصور كثيرا فيحمل على الغالب
كشهادة خزيمة اي قبول شهادته هذا هو الحكم خصت شهادته من عموم سائر
وهو مثال للنفي لا للمثبت
الشهادات المشروطة بالعدد وليس المراد بالخصوص المنفي الخصوص من صيغة عامة
فانه غير مانع من القياس الا يرى ان اهل الذمة لما خصوا عن آية القتال الحق
بهم الشيوخ والصبيان بالقياس قصته ما روي ان النبي عم اشترى ناقة من
اعرابي واوفاه الثمن وانكر الاستيفاء وجعل يقول هلم شهيدا فقال عم من يشهد
لي فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عم
كيف تشهد لي ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما اتيتنا عن
خبر السماء افلا نصدقك بما تخبر به من اداء ثمنها فقال له عم من شهد له خزيمة فحسبه (اي كفاه)
فجعل شهادته كشهادة رجلين كرامة له وتفضيلا على غيره حتى لا يثبت ذلك

الحكم في شهادة غيره وان كان فوقه في الفضيلة كالخلفاء الراشدين مع ان النصوص
اوجبت اشتراط العدد في حق العامة فلا يجوز تعليله لانا متى عدينا الحكم الى غيره
ابطلنا الخصوصية الثابتة بالنص وانما خص بهذه الكرامة من بين ساير الحاضرين
لعلمهم بجواز الشهادة لرسول الله عم بناء على ان اخباره كجواز الشهادة لغيره
بناء على ان العيان فان قوله عم في افادة العلم كالعيان وان لا يكون معدولا به الباء
فيه للتعدية لان العدول لازم فلا يبنى الجهول منه الا بالصلة والضمير راجع الى الاصل
يعني ان لا يكون الاصل عادلا عن سنن القياس اى مايلا كبقاء الصوم مع الاكل او
الشرب ناسيا ثبت هذا بالنص وهو قوله عم تم على صومك فانما اطعمك
الله وسقاك فانه مخالف للقياس فلا يجوز قياس المخطي عليه وان يتعدى الحكم
الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا شرط ثالث
للقياس تسمية ولكنه في الحقيقة ستة شروط وانما جعل الكل شرطا واحدا لان
الكل راجع الى تحقق التعدي فانه لا يتم الا بالجميع بخلاف الشرطين الاولين لانهما
ليسا من التعدي بل من شروط الشرط الاول كون وصف الاصل متعديا وهو احتراز
عن التعليل بالعلة القاصرة وهو لا يجوز عندنا خلافا للشافعي كما سنذكره ان
شاء الله تع اعترض هنا بان تعدي الحكم وهو انتقاله من محل الى محل آخر محال لانه
عرض لا يقبل الانتقال وبان التعدي حكم القياس فلا يجوز ان يكون شرطا له
واجيب عنه بان المراد من تعدي الحكم تعدي مثل حكم الاصل في الفرع مجازا وعن الثاني
بان المراد انه يتصور وقوعه شرطا له لا في نفسه ولا بعد في ان يكون تصوره وقوعه
متقدما ووجوده متاخرا والثاني ان يكون المتعدي حكما شرعيا لان القياس

لايجري

لا يجري في اللغة لقوله تع وعلم آدم الاسماء كلها لا يقال الآية تدل على ان الاسماء
توقيفية دون الافعال والحروف والخلاف جار في الكل لان المراد منه الاسماء
الكلمات قال ابو بكر الباقلاني القياس يجري في الاسماء ايضا لانا رأينا ان عصير
العنب لا يسمى خمرا قبل اشتداده واذا زالت الشدة زال الاسم كما لو تخلل والدوران رأت
يفيد غلبة الظن والشدة حاصلة في النبيذ فيسمى خمرا فيكون حراما الا يرى ان
كتب النحو والصرف مملوة بالاقيسة قلنا الدوران لا يقبل التعليل عندنا او
انما المعتبر هو الاثر فلا يكون حجة علينا ولان ان الاسم اللغوي ثبت قياسا
لوجود معنى الشي في شي آخر بلا وجود صورته الا يرى ان الياقوت قايم بالذات
والحزف ايضا قايم بالذات مع هذا لا يسمى الحزف ياقوتا وما ذكروا من الاقيسة
في الكتب ثابت بالتوقيف والثالث ان يكون الحكم ثابتا بالنص اذ لو كان
فرعا لآخر لا يجوز القياس عليه كما فعل بعض الشافعي قاس السفرجل على
التفاح في كونه ربويا بعلة الطعم ثم قاس التفاح على البر بعلة الطعم ايضا
فانه يمكن قياس السفرجل على البر بعلة الطعم فلا يحتاج الى القياس الآخر
والرابع ان يكون المتعدي بعينه من غير تغيير اذ لو وقع في ذلك الحكم تغيير
في الفرع لا يكون الثابت في الفرع مثل الثابت في الاصل فلا يجوز القياس
والخامس كون الفرع نظير الاصل في العلة والحكم اذ لو لم يكن نظيره يكون الحكم
في الفرع بالرأي من غير الحاق باصل وهو باطل والسادس ان لا يكون في الفرع نص الشرط
اذ لو كان فيه نص فان كان حكم القياس موافقا لحكم النص لم يكن للقياس فايدة
وان كان مخالفا كان باطلا لان القياس لا يجوز ان يكون مبطلا لحكم النص وقال

الشافعي ان كان حكمه موافقاً لحكم القياس كان القياس صحيحاً وكان مؤكداً للنص
فلا يستقيم التعليل لما بين الشروط فرع عليها احكامها وهذا متفرع على الشرط
الثاني من الشروط الستة يعني لا يجوز التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة بان يقال
الزنا سفح ماء محترم في محل محرم وهذا المعنى موجود في اللواطة فيكون اللواطة زنا فيجري
عليها حكم الزنا لانه ليس بحكم شرعي ولا الصحة ظهار الذمي لكونه تغييراً للحرمة اي كون التعليل
المتناهية بالكفارة في الاصل الى اطلاقها في الفرع عن الغاية هذا متفرع على الشرط
الرابع بيانه ان ظهار الذمي لا يصح عندنا حتى انه لا يحرم الوطي وعند الشافعي يصح
ظهاره فيحرمه وعلل بان حكمه حرمة الوطي والكافر اهل لها فيصح ظهاره كما يصح طلاقه
قياساً على المسلم قلنا هذا تغيير لحكم الاصل وهو ظهار المسلم في الفرع وهو ظهار الذمي
وانما قلنا انه تغيير لان حكم الاصل ثبوت الحرمة موجبة للكفارة متناهية بها وحكم
الفرع ثبوت الحرمة مؤبدة غير متناهية بالكفارة لان الكافر ليس اهلاً لها لان
فيها معنى العبادة والواجب على المظاهر اذا لم يقدر على الاعتاق هو الصوم والصوم
لا يصح من الكافر والواجب من النص تحرير يخلفه الصوم والكافر ليس باهل له وان كان
للتحرير المطلق اهلاً ولا التعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكره والخاطي هذا
متفرع على الشرط الخامس قال الشافعي لما صار الناسي معذوراً مع انه عامد في
نفس الفعل فلان يعذر المكره والخاطي وهما ليسا بعامدين في نفس الفعل اولى
اما الخاطي فظاهر واما المكره فلان فعله منتقل الى المكره فلا يبقى للمكره فعل اصلاً
لان عذرهما دون عذره اي عذر الناسي لان النسيان يقع في الانسان بلا اختيار منه
فيكون منسوباً الى صاحب الحق لانه هو الذي اوجده الا يرى الى قوله عم فانما اطعمك

الله

الله وسقاك بخلاف الفرع وهو فعل الخاطي والمكره لانه وجد ممن عليه الحق من
وجه لانه حصل بكسبه وان كان هو مخلوق الله ايضاً على مذهب اهل السنة فلم يجعل
ساقطاً لوجوده بسبب العبد فتعديته عدم الفطر من الناسي الى الخاطي والمكره
يكون فاسدة لعدم المماثلة بين الفرع والاصل لان عذرهما ليس من قبل من له الحق
ولهذا اوجب الشرع الكفارة على الخاطي والمكره فان قلت انتم عديتم حرمة المصاهرة
من الحلال الى الحرام وليس نظيره في اثبات الكرامة قلت الاصل في ثبوت الحرمة
هو الولد المستحق لكرامات البشر ثم يتعدى ذلك الى ابويه كانهما صارا
شخصاً واحداً ثم اقيم ما هو سببه وهو الوطي مقامه ويستوي في ذلك الوطي
الحلال والحرام ولا اشتراط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار هذا فرع على
الشرط السادس اشترط الشافعي الايمان في كفارة اليمين والظهار للجواز وعلل
وقال هو تحرير في تكفير فيشترط فيه الايمان كما يشترط في كفارة القتل وانما لم
يجز هذا التعليل عندنا لانه تعديته الى شيء فيه نص بتغييره وذلك الشيء هو
كفارة اليمين والظهار فان النص الوارد فيهما مطلق وبهذا التعليل
صار مقيداً وتقييد المطلق تغيير له والشرط الرابع اي الشرط الرابع للقياس من
الشروط الاربعة وانما صرح به ليمتاز من الشروط المتضمنة في ضمن الشرط الثالث
ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله فان قلت لا يصح القياس الا بتغيير
حكم النص لانه قبل التعليل خاص وبعده يعم فكيف صح اشتراط قلت معناه
لا يتغير ما هو المفهوم من النص قبل التعليل به كتعليل الشافعي في قوله تعالى فكفارته
اطعام عشرة مساكين فانه علل الاطعام بالتمليك والاطعام لغة جعل الغير

طاعماً وكان هذا مفهوم النص قبل التعليل وهذا قد يحصل بالاباحة فلما علله بالتمليك
قياساً على الكسوة تغير بعد التعليل ما هو المفهوم من النص قبله حيث لا يخرج المكفر
عن عهدة الكفارة بالاباحة وهو باطل لانه لا يجوز التعليل على وجه يتغير حكم الاصل في
الفرع كما ذكرنا في ظهار الذمي فلا لانه يجوز على وجه ان يتغير حكم النص في عين
المنصوص عليه اولى وانما خصصنا القليل من قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا سواء بسواء لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره من الاحوال هذا
جواب نقض يرد على ما ذكرنا وهو انكم غيرتم حكم النص في الربا بالتعليل لان قوله
عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء يعم القليل والكثير فخصصتم القليل
الذي لم يدخل تحت الكيل بالتعليل تقرير الجواب انه عم استثنى الحال بقوله عم الا
سواء بسواء اذ المراد حال التساوي في الكيل والمذكور في صدر الكلام وهو الطعام عين
واستثناء الحال من العين لا يستقيم اذ الاصل في الاستثناء الاتصال فعلم انه مستثنى
من احوال البيع وهو حال التساوي والتفاضل والمجازفة ولن يثبت في ذلك ان التساوي
الا في الكثير لان المراد منه التساوي في الكيل بالاجماع وكان آخر الكلام دليلاً على ان
اوله لم يتناول القليل فصار التغيير بالنص اي بدلالته مصاحباً حال من النص لا
للتعليل لا به اي لا بالتعليل وانما يسقط حقه في الصورة (تغيير) هذا جواب عن نقض آخر وهو ان
الله تع اوجب الزكوة وفسرها النبي عم في الابل بقوله في خمس من الابل شاة فصار حق (حق الفقير)
الفقراء في صورة الشاة ومعناها فانتم ابطلتم بالتعليل بالمالية صورة الشاة
حيث قلتم يجوز قيمتها وهذا تغيير بحكم النص وقد وقعتم فيما ابيتم تقرير الجواب ان
حق الفقراء في الصورة سقط بالنص اي بالاذن الثابت بالنص وهو قوله تع وما

من دابة الا على الله رزقها لا بالتعليل لانه وعد ارزاق الفقراء اي وعد الله للفقراء
ارزاقهم ثم اوجب مالاً مسمى على الاغنياء لنفسه كالشاة والبقرة ونحوهما ثم امر الله
الاغنياء بانجاز المواعيد اي بقضاء ما وعد الله للفقراء لقوله تع انما الصدقات
للفقراء من ذلك المسمى وهو عين الشاة والبقرة او عين النقدين وذلك لا
يحتمله اي ذلك المسمى لا يحتمل انجاز ما وعده الله للفقراء من عينه مع اختلاف
المواعيد لكثرة حاجاتهم فلا يكون حقهم متعلقاً بعين المنصوص بل بمطلق المال
فكان الامر بانجاز المواعيد اذناً بالاستبدال لتقضى حاجاتهم فيحصل الوفاء بالوعد
فثبت ان استبدال المسمى بالنص المصاحب بالتعليل لا بمجرد التعليل وركنه اي
ركن القياس ما جعل علماً اي وصف جعل علامة انما قال ركنه هذا لان ركن الشي
ما يقوم به ذلك الشي ولا يقوم القياس الا به لانه ما لم يكن اشتراك الاصل و
الفرع في الوصف لا يثبت الاشتراك بينهما في الحكم فلا يثبت القياس وانما جعل
علامة لان علل الشرع امارات ودلالات على الاحكام لا موجبة لذاتها لان الموجب هو
الله ثم الحكم في المنصوص ان كان مضافاً الى النص في الاصل والى العلة في الفرع كما
هو مذهب مشايخ العراق يكون ذلك علماً على وجود حكم النص في الفرع وان كان
الحكم مضافاً الى العلة في الاصل والفرع جميعاً كما هو مذهب بعض مشايخنا يكون
ذلك الوصف علماً فيهما وجه (مذهب) مشايخ عراق ان النص دليل قطعي والعلة دليل
شبهة واحالة الحكم الى القطعي اولى من احالته الى المظنون واضيف الحكم في
الفرع الى العلة لانه لا دليل فيه فوقها فان قلت اذا لم يثبت الحكم في الاصل بالعلة
فمن اين يتأتى التعدية الى الفرع قلت المعنى اي العلة في الاصل صار لاضافة الحكم

اليه مؤثراً لكن لم يظهر اثره في المنصوص لكون النص اقوى منه وانعدم النص
في الفرع فاضيف الحكم الى المعنى فظهر اثره في الفرع لانه لا دليل فيه اقوى منه وجه
بعض مشايخنا ان العلة اذا لم يكن لها اثر في حكم الاصل ولا نص في الفرع لا يثبت
الحكم في الفرع لان القياس لا يكون الا بابانة حكم في الفرع بعلة مثل علة الاصل
ولا ممانعة بينهما لان علة الفرع مؤثرة وعلة الاصل غير مؤثرة ويمكن ان
يقال في هذا المقام المراد من قوله ما جعل علماً على حكم النص انما هو اعم من ان يكون
في الاصل او الفرع وهو الظاهر فيرتفع الخلاف على حكم النص مما اي من الاوصاف
التي اشتمل عليه النص اي يثبت حكمه به عدي بعلى لتضمنه معنى البناء اما بصيغته
كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغته كاشتمال نص النهي عن
بيع الآبق على العجز من التسليم الا ان ذلك المعنى لما كان مستنبطاً من النص لا
بد ان يكون ثابتاً به صيغةً او ضرورة اقتضائه والا لم يكن متعلقاً بالنص فلا
يمكن جعله علماً على حكمه وجعل الفرع نظيراً له في حكمه اي للنص في حكم النص احترز به
عن العلة القاصرة اذ ليست بركن للقياس بوجوده اي بوجود ذلك الوصف في (عن العلة بها)
الفرع والباء فيه للسببية هذا اشارة الى ان اركان القياس اربعة وهي الاصل والفرع
وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس ونتيجته ولا يجوز ان
يكون ركناً له وموقوفاً عليه قاله ابن الحاجب وكلام المص وان لم يكن صريحاً في كون
الثلثة اركاناً للقياس لكنه يستفاد من توقفه عليها لانه موقوف على المعنى المذكور
والمعنى المذكور موقوف على الثلاثة الباقية وهو اي ذلك المعنى الذي جعل علماً
على حكم النص جائز ان يكون وصفاً لازماً للمنصوص عليه كالثمنية فانها لازمة

للذهب والفضة عللنا بها في وجوب الزكوة في حلى النساء وقلنا يجب الزكوة على
المصوغ منهما كما يجب في غير المصوغ بعلة الثمنية باصل الخلقة وهذه كصفة
لا تبطل بصيرورته حلياً والخصم علل بها في باب الربوا وهو مردود عندنا لانه
تعليل بالعلة القاصرة بخلاف تعليلنا بالثمنية في باب الزكوة لانها متعدية
الى الحلي والمراد بالثمنية ان يكون الذهب والفضة بحال يقدر بها مالية الاشياء
وعارضاً كالانفجار في قوله صلى الله عم فانها دم عرق انفجر والتعليل به يدل
على اعتبار صفة الخروج وهو عارض لان الدم الذي في العرق ليس بمنفجر واسماً
اي جائز ان يكون ذلك المعنى اسماً كالدم في قوله دم للمستحاضة توضئي وصلي
وان قطر الدم على الحصير فانها دم عرق انفجر فان الدم اسم علم اي موضوع غير مشتق
عن معنى والتعليل به يدل على اعتبار صفة النجاسة فان قلت ما الفرق بين جواز
التعليل باسم الدم وعدم جوازه باسم الخمر اجيب بان التعليل هناك لتعدية اسم
الخمر الى النبيذ ثم يترتب الحرمة على الاسم فيكون قياساً في اللغة فلم يجز وههنا
بمعنى الاسم لتعدية الحكم الى الفرع لا الاسم فيكون تعليلاً بالوصف حقيقةً فيصح
وجلياً بحيث لا يحتاج الى النظر اي التأمل الكثير كوصف الطواف في الهرة في
قوله عم الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين وخفياً مثل علة الربوا
وهما القدر والجنس عندنا والطعم في المطعومات والثمنية في الذهب والفضة
عند الشافعي والاقتيات والادخار عند مالك وحكماً اي يجوز ان يكون ذلك
الوصف حكماً شرعياً كالتعليل بالدينية الثابتة في الذمة في جواز اداء الدين عن
الميت قال النبي عم للمرأة التي سألته عن الحج عن ابيها ارايت لو كان على ابيك

دين فقضيته اماكان يجزيك فقالت نعم فقال دين الله احق لا قوله دم
دين عبارة عن وصف ثابت في الذمة وذلك بالوجوب وانه حكم وقدرا كعلة
تحريم النساء وهو الجنس وحده او الكيل وحده او الوزن وحده وعددا مثل القدر
مع الجنس في علة تحريم التفاضل ويجوز ان يكون الوصف الذي جعل علة في النص
كقوله عليه السلام من الطوافين وقوله دم كيلا بكيل وغيره اذا كان ثابتا به اي با
بالنص كتعليل جواز السلم بفقر العاقد ولكن ليس في النص المذكور لانه معنى في العاقد
لكنه ثابت بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه بما روي انه دم نهى عن
بيع ما ليس عند الانسان ورخصه في السلم يقتضي عاقدا دال الاعدام صفته فيكون ثابتا [illegible]
باقتضائه فيكون كالثابت بعينه ودلالة اي دليل اطلاق المصدر على الفاعل كونه
الوصف علة لما ذكر ان ركن القياس هو الوصف اشار الى الدليل الذي يعلم به كون
الوصف علة صلاحه وعدالته بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به قبل القياس كما
ان شهادة الشاهدين بعد صلاحهما للشهادة بان يكونا حرين عاقلين بالغين لم
مسلمين لا تقبل ما لم يثبت عدالته والمؤثر باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين
الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تاثير عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم
وهو مقطوع الذي لا ينكره احد والثاني ان يظهر اثر عين ذلك الوصف في جنس
ذلك الحكم وهو مذكور في الكتاب كتاثير الاخوة لاب وام في التقديم في الميراث على
الاخوة لاب فيقاس عليه ولاية الانكاح فان الولاية غير الميراث لكن بينهما مجانسة
في الحقيقة والثالث ان يؤثر جنسه القريب في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء كل
الصلوة المتكثرة بعذر الاغماء فان تاثير جنسه وهو عذر الجنون والحيض ظهر في
عينه

عينه باعتبار لزوم الحرج والرابع ما ظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوة
عن الحائض فانه ظهر اثر جنسه وهو مشقة السفر في جنس ذلك الحكم وهو سقوط
الركعتين وهذه الاقسام حجة ونعني بصلاح الوصف ملاءمته وهو اي الملائمة
تذكير الضمير باعتبار كونها مصدرا ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله
دم وعن السلف اي الصحابة والتابعين بان لا يكون نائيا عن طريقتهم في لا
التعليل لان الكلام في العلة الشرعية والمقصود بها اثبات الحكم الشرعي فلا يصلح
العمل بها الا ان يكون موافقة لما نقل عن الذين بنيانهم عرف احكام الشرع
قال الغزالي المراد بالتناسب انه اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر
لانها تزيل العقل لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وقولنا اذا اسلم احد
الزوجين اضيفت الفرقة الى اباء الاخر لانه تناسبه لا الى الاسلام لانه عرف
عاصما لا قاطعا للحقوق كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح جمع منكح بفتح الميم
بمعنى النكاح وللقائل ان يقول المصدر لا يجمع الا اذا اريد به الانواع والنكاح ليس
بمتنوع وما قيل انه جمع منكوحة ففيه شذوذان احدهما حذف الياء بعد الكاف
والثاني جمع المفعول على مفاعيل مقصور على السماع وقولهم ملاعين ومناكير
ومكاسير شاذ كذا في الشافية لما يتصل به من العجز اللام متعلق بالتعليل والضمير
في به راجع الى الصغر اعلم ان ولاية انكاح الصغار معلولة بالصغر اتفاقا وكذا في
انكاح الصغائر معلولة بعلة الصغر عندنا وبالبكارة عند الشافعي وفائدة الخلاف
تظهر فيما اذا زوج الاب البكر البالغة من غير كفوء من غير رضاها لا ينفذ عندنا
خلافا له وفيما ان الاب يملك اجبار الثيب الصغير عندنا خلافا له فانه اي الصغر

مؤثر في اثبات الولاية في مال الصغير فان الصبا مظنة العجز دون البكارة تأثير
الطواف مفعول مطلق لما يتصل به من الضرورة يعني التعليل بالصغر موافق للعلل
المنقولة لانه مثل الطواف الذي علل به النبي عم سقوط النجاسة عن الهرة وفي (في قوله عم)
قوله عم الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين فالطواف منشأ للضرورة وهي
تعذر صون الاواني عن الهرة والضرورة مؤثرة في اسقاط النجاسة وكذا الصغر
منشأ للعجز والعجز مؤثر في اثبات الولاية فكان التعليل بالصغر موافقا لتعليل
رسوله عم دون الاطراد يعني ان الدليل الدال على علية الوصف صلاحه وعدا
لته لا الاطراد وجودا او وجودا وعدما يعني وجود الحكم عند وجود الوصف وعدمه
عند عدمه كقوله عم لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه معلول بشغل القلب وجودا و
عدما فانه اذا وجد شغل القلب بشيء او غضب لم يحل له القضاء فاذا لم يوجد شغل
القلب بشيء او غضب يحل له القضاء احتج اهل الطرد بان العلل الشرعية امارات
على الاحكام لا موجبة لان الموجب هو الله تع فاذا اطرد الحكم مع وصف وجد كون
الوصف امارة للحكم فلا حاجة بعد ذلك الى معنى يعقل لان امارة الشيء ما يكون له
علامة على وجود ذلك الشيء والجواب عنهم ان قولهم العلل امارات مسلم في حق الله
تع جعلها امارات لايجابه تع واما في حقنا فليست كذلك بل هي موجبة لانا مبتلون
بنسبة الاحكام الى العلل فاذا وجدت العلة الشرعية وجد حكمها بها لا محالة كما نسبت (اشتبهم الى فيجب)
الاجزية الى افعالنا ونسب حل البضع الى النكاح وان كان من الله تع والقصاص
الى القتل وان كان المقتول ميتا باجله واذا كان كذلك لم يكن بد من التمييز لان (اذ الافتراق)
الوجود قد يكون اتفاقا ومجرد الاطراد لا يميز بين الشرط والعلة الا يرى ان في قال

لعبده انت حر ان كلمت زيدا دار وجود العتق مع الكلام كما دار مع انت حر وهو
(دورانيون)
علة فلا بد من ان يكون مؤثرا ومن جنسه اي من جنس الاطراد التعليل بالنفي من
(ومن متمسكي)
حيث ان كلا منهما لا يصلح دليلا لان استقصاء العدم اي عدم العلة واضافة
(الممكن)
الاستقصاء الى العدم بادنى ملابسة يعني طلب العلة فانتهى الى عدمها لا يمنع الوجود
اي وجود علة اخرى من وجه آخر لان العدم لا يكون اعلى حالا من الوجود ووجود
وصف لا يمنع وجود وصف آخر يثبت الحكم به لما ثبت ان الحكم قد يثبت بعلل
شتى فكيف يمنع العدم والتعليل بالنفي كقول الش في النكاح اي في انه لا
يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال فكونه غير مال لا يمنع قيام
وصف آخر له اثر في اثباته بشهادة النساء مع الرجال وهو ان النكاح من جنس
ما لا يسقط بالشبهات لانه لا يبطل برجوع الشهود بعد القضاء ولو كان مما يسقط
(بمعنى شيء)
بالشبهة لبطل كما في الحدود ويثبت بالهزل والاكراه فيكون النكاح اسهل ثبوتا
(المال)
من المال فلما ثبت النكاح بما لم يثبت به فلان يثبت بما يثبت به المال اولى الا ان
يكون كسبب متعينا استثناء من اعم الاحوال تقديره ومن جنس الاطراد التعليل
بالنفي في جميع الاحوال الا في حال كونه سبب الحكم المتنازع فيه متعينا لا يكون له
(بالنفي)
سبب آخر غيره فيصح الاستدلال وهو في الحقيقة جواب عما يقال انتم قد عللتم بالنفي
في مواضع كقول محمد في ولد المغصوب انه لم يضمن لانه لم يغصب بيانه ان سبب
وجوب الضمان هو الغصب فيصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم وجوب الضمان لان
ضمان الغصب لا يكون بلا غصب ومنها قول محمد ايضا في المستخرج من البحر كاللؤلؤ
والعنبر انه لا خمس في ذلك لانه لم يوجف عليه المسلمون يعني انما يجب الخمس

فيما كان في ايدي الكفار وانتقل الى المسلمين بايجاف الخيل والمستخرج من قعر
البحر لم يكن في ايدي الكفار لان قهر الماء يمنع ايديهم فلا يكون من الغنيمة فلا يكون
فيه الخمس **والاحتجاج** اي من جنس المطارد الاحتجاج باستصحاب الحال وقيل هو
الحكم بثبوت الامر في الزمان الثاني بناء هو فعل المجتهد وهو عمله بموجب الاستصحاب
بالثبوت في الزمان الثاني
لا نفس الاستصحاب لان نفس الاستصحاب هو الدليل الذي يثبت به الحكم وقيل هو
ابقاء ما كان على ما كان وانما سمي هذا النوع استصحابا لان المستدل يجعل الحكم
الثابت في الماضي مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا للحكم فاضافته الى الحال
اضافة المصدر الى المفعول وهو ليس بحجة عندنا استدل الشافعي على حجيته اي الاستصحاب
بان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت به معارض قطعا يبقى الحكم بهذا الدليل
كما ثبت الشرائع بعد وفاته عم اجاب المص عنه بقوله لان المثبت ليس بمبقي
يعني الدليل الموجب لوجود حكم في الشرع ليس موجبا لبقائه لان البقاء عرض آخر
مفتقر الى علة اخرى ولو كان البقاء عين الوجود لما انفك البقاء عنه والجواب عن
الشرائع ان البقاء فيها بعد الرسول عم لتقرر الادلة الموجبة لبقائها وعدم احتمال
النسخ فيها لكونه عم خاتم الانبياء بنص القرآن وذلك اي الاستدلال بالاستصحاب
انما يتحقق في كل حكم عرف وجوبه اي ثبوته بدليله ثم وقع الشك في زواله اي
زوال الحكم لعدم وجدان المزيل اعلم انه لا خلاف في عدم جواز العمل بالاستصحاب قبل
التأمل والاجتهاد في المزيل وانما الخلاف في استصحاب حكم الحال بعدم دليل مغير
بطريق النظر والاجتهاد كان استصحاب المستدل اي جعله حال البقاء على ذلك
اي على الثبوت مصاحبا للحكم موجبا اي دليلا ملزما عند الشافعي وعندنا لا يكون

بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول وفي هذا التعريف بحث لان الحكم بالثبوت في الزمان الثاني صح

حجة موجبة اي ملزمة على الخصم ولكنها حجة دافعة لالزام الخصم عليه وفائدة الخلاف
تظهر في مسائل منها ما ذكره المص بقوله حتى قلنا في الشقص اذا بيع من الدار
وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب فيما اي في السهم الذي
في يده وقال ليس لك فيه ملك وانما هو في يدك بالعارية ان القول قوله يعني
القول للمشتري ولا تجب اي لا يثبت للشفيع الشفعة الا ببينة اي باقامة البينة
على ملكية ما في يده لان الشفيع يتمسك بالاصل وان اليد دليل الملك ظاهرا و
الظاهر دليل للدفع لا للالزام وقال الشافعي تجب بغير بينة لانه يصلح للدفع
والالزام عنده وضع الشيخ المسئلة في بيع الشقص ليتحقق خلاف الشافعي
في استصحاب الحال لانه لا يقول بالشفعة في الجوار ومنها رجل قال لعبده ان لم
تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ثم اختلفا فالقول قول المولى عندنا
ولا يعتق العبد لان العبد متمسك باستصحاب الحال لان الاصل عدم الدخول فلا
يصلح حجة للالزام على المولى وعند الشافعي القول قول العبد لانه يصلح للالزام
فان قلت اذا طلب المجتهد المزيل ولم يظفر به يحصل غلبة الظن بالاجتهاد و
والدليل الظني حجة يصلح للالزام قلت لا نم ان كل ظن معتبر وانما المعتبر ما
قام الدليل القطعي على اعتباره ولم يوجد ههنا دليل قطعي ولا ظني على اعتباره
فلا يكون ملزما على الغير كالظن الحاصل بالتحري والاحتجاج بتعارض الاشباه وهو
عبارة عن تعارض امرين كل واحد منهما مما يمكن ان يلحق به المتنازع فيه كقول زفر
في غسل المرافق انه ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل في المغيا كقولهم حفظت
القرآن من اوله الى آخره ومنها ما لا يدخل كقوله تع فنظرة الى ميسرة فلا يدخل المرفق

في وجوب الغسل بالشك وهذا عمل بغير دليل يعني هذا الاحتجاج فاسد لانه عمل بلا
دليل لان الشك امر حادث بين العلم والجهل فيأتي دليل يثبت هذا الحادث فان
قلت قال دليله تعارض الاشباه قلنا هو امر حادث ايضا فلا بد له من مثبت فان قال
هو دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها قلنا هل تعلم ان المتنازع فيه من
اي قبيل فان قال اعلم نفى الشك لانه مع العلم لا يجتمع وان قال لا اعلم فقد اقر
بالجهل وعدم الدليل فيه وفي بعض الشروح ما دخل دخل بدليل وما لم يدخل لم يدخل
بدليل فلا يكون تعارضا في المرافق لانه لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول فيه ومن
شرط التعارض اتحاد المحل كما في سؤر الحمار لان تعارض الدليلين في نفس السؤر
وفيه نظر لان المراد من التعارض ليس هو التعارض المصطلح عليه ولا غاية ما في
الباب ان تعارض الاشباه يحدث الشك لكن اثره في التوقف لا في الميل الى
احدهما بلا ترجيح والقائل به يقول انه عمل بالاصل لا ميل الى احدهما لان وجوب الغسل
قطعا مع وجود الشك لا يتصور فينتفي وجوب الغسل قطعا والاحتجاج بما لا
يستقل الا بوصف اي من جنس الاطراد الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل بنفسه
في اثبات الحكم بل يحتاج الى انضمام وصف آخر اليه يقع به اي بذلك الوصف
الفرق بين الاصل والفرع يعني لا يوجد ذلك الوصف في الفرع كقولهم اي قول بعض
اصحاب الشافعي في مس الذكر انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول وهذا
فاسد لانه قياس بلا مقيس عليه لانه ان جعل نفس المس مقيسا عليه لزم قياس المس (او قياس الشئ على النفس)
على المس وان جعل مع وصف آخر وهو قوله يبول لا يوجد ذلك في الفرع والاحتجاج
بالوصف المختلف فيه وهو ان تقيس صورة على صورة اخرى وتجعل الجامع وصفا

اختلف

اختلف في كونه علة للحكم كقولهم في الكتابة الحالة في انها باطلة انه عقد لا يمنع من
التكفير اي من جواز التكفير بالاعتاق فكان فاسدا كالكتابة بالخمر وهذا فاسد
لانه تعليل بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان الكتابة لا تمنع جواز الاعتاق
من التكفير عندنا حالة كانت او مؤجلة فلم يكن عدم المنع عن التكفير دليلا على
فساد الكتابة فيلزم عليه اقامة الدليل على ان الصحيح منها مانع عن جواز الاعتاق
ليصح الاستدلال بجواز الاعتاق على فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل كان فاسدا
والاحتجاج بما لا يشك في فساده بحيث لا يخفى على احد من اهل الفطانة كقولهم
اي قول بعض اصحاب الشافعي في منع جواز الصلوة بثلث آيات الثلث ناقص العدد
عن سبعة يريد بها الفاتحة فلا يتأدى به الصلوة كما دون الآية اي كما لا يجوز بما دون
الآية وهذا ظاهر الفساد اذ لا اثر للنقصان من السبعة في عدم جواز الصلوة ذكر في الملتقط
ان قرأة الفاتحة ركن حتى من عجز عنها يقرأ سبع آيات من القرآن متفرقة او متوالية
فان عجز عنها يسبح ويهلل بقدر الفاتحة قال صاحب القواطع مثل هذه التعليلات
ضلال وذلة في الدين ومنع عن سبيل الرشاد للمستدلين وهذا غير منقول من (للمستفيدين)
السلف بل احدث من كان من طريق الفقهاء بعيدا والاحتجاج بلا دليل لا خلاف
في انه يطلب الدليل ممن قال حكم الله في هذه الحادثة كذا ولا يطلب ممن قال لا اعلم
حكم الله في هذه الحادثة واما النافي للحكم كمن قال ليس على الصبي والمجنون زكوة
فهل عليه دليل ام قال اصحاب الظواهر لا دليل على معتقد النفي بل يكفي له التمسك
بلا دليل وهو المراد من قوله والاحتجاج بلا دليل وقال بعضهم يجب على النافي في
العقليات فقط وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا في الاثبات ولا في النفي تمسك اصحاب

الظواهر بقوله تع قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فانه تع علم نبيه ع م الاحتجاج بلا
دليل واحتج من خصص العقليات بان مدعي النفي والاثبات في العقليات يدعي
حقيقة الوجود او العدم كقوله زيد في الدار زيد ليس في الدار واما في الشرعيات فمدعي
الاثبات لوجوب شيء وندبه مدع حكما شرعيا واما النافي فينكر وجوب الوجود و
يدعي انتفاؤه وذلك ليس بحكم شرعي فكيف يطالب بالدليل واحتج الجمهور بقوله
تع وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا
برهانكم ان كنتم صادقين امر النبي ع م بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات
جميعا فان قلت لا دليل نفي للدليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة
اذ لا واسطة بين الاثبات والنفي قلت قوله لا دليل انما يكون دليلا اذا كان النافي
عالما بجميع الادلة فاما من لا علم له بذلك فهو جاهل بالدليل لا علم له بانتفاء الدليل
فان قلت قد قال ابو ح لا خمس في العنبر لانه لم يرد به الاثر وهذا احتجاج بلا دليل
قلت لم يكتف بقوله لا اثر فيه بل ذكر انه بمنزلة السمك حيث قال محمد رح
حاكيا عن ابي ح لا خمس في العنبر قلت لم قال ابو ح رح لانه بمنزلة السمك قلت
وما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء ولا خمس في الماء هذا
اشارة الى معنى مؤثر يعني القياس ان لا يجب الخمس فيه لانه انما يجب فيما كان
اصله في يد العدو وحوته ايدينا قهرا وغلبة وانما وجب في بعض الاموال بالاثر ولم يرد
فيه اثر بخلاف القياس فيترك على اصل القياس وجملة ما يعلل له اي جميع ما يقع
التعليل لاجله اربعة اقسام لما فرغ عن بيان القياس وركنه شرع في بيان حكمه
الاول اثبات الموجب بكسر الجيم اي العلة او وصفه والثاني اثبات الشرط اي

شرط

شرط الحكم او وصفه والثالث اثبات الحكم او وصفه كالجنسية لحرمة النساء هذا
مثال لاثبات الموجب يعني الجنس بانفراده هل هو علة محرمة بالبيع نسيئة ام لا
فعندنا يحرم وعند الشافعي لا يحرم وهذا الاختلاف وقع في موجب الحكم فلا يصح
اثباته بالرأي وانما يجب على المدعي الدليل من نص او دلالة او اشارة او اقتضائه
لان الثابت بها ثابت بالنص فقلنا الجنس بانفراده يحرم النسيئة باشارة
النص لان علة الربوا القدر والجنس على ما عرف ووجدنا في النسيئة شبهة الفضل و
هي الحلول في احد الجانبين لان النقد خير من النسيئة فالجنس من حيث انه بعض
العلة اخذ شبهة العلة فاثبتنا له شبهة الربوا لان الشبهة كالحقيقة في هذا
الباب حتى فسد البيع مجازفة لشبهة الربوا وصفة السوم في زكوة الانعام هذا
مثال لاثبات وصف الموجب وهذه الصفة هل هي شرط للزكوة ام لا فعند العامة
شرط وعند مالك لا وهذا نظير الاول لا يجوز التكلم فيه بالرأي بل بالنص و
هو قوله ع م في خمس من الابل السائمة شاة وله اطلاق قوله تع خذ من اموالهم صدقة
تطهرهم بها وتزكيهم من غير اشتراط السوم والشهود في النكاح هذا مثال لاثبات
الشرط للحكم اختلف في اشتراط الشهود في النكاح وهي شرط عندنا خلافا
لمالك فلا يجوز اثباته ولا نفيه بالقياس بل بالنص وهو قوله ع م لا نكاح الا
بشهود وهو متمسك بقوله ع م اعلنوا النكاح ولو بالدف وشرط العدالة والذكورة فيها اي
في الشهود هذا مثال لاثبات صفة الشرط والاختلاف فيها وهو ان الشهود شرط
لانعقاد النكاح باتفاق بيننا وبين الشافعي ولكن اختلفنا في صفة الشهود وهي
الذكورة والعدالة فعندنا لا يشترط ذلك لقوله ع م لا نكاح الا بشهود من غير شرط

العدالة والذكورة وهو يتمسك بقوله عم لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل قلنا لم يصح
يصح قوله عم وشاهدي عدل في كتب الحديث وانما الرواية لا نكاح الا بولي والبتيراء
تصغير بتراء وهي تانيث ابتر كما ان حميراء تصغير حمراء وهي تانيث احمر هذا
مثال لاثبات الحكم اختلفوا في الركعة الواحدة هل هي صلوة مشروعة ام لا فعندنا
ليست بصلوة خلافا للشافعي وهو يتمسك بما روي ان النبي عم قال اذا خشي احدكم
الصبح فليوتر بركعة ولنا ما روي انه عم نهى عن البتيراء اي الركعة الواحدة و
صفة الوتر هذا مثال لاثبات صفة الحكم اختلفوا في صفة الوتر وهي واجبة عند ابي
حنيفة لقوله عم ان الله زادكم صلوة الا وهي الوتر والمزيد لابد ان يكون من جنس
المزيد عليه وعند صاحبيه والشافعي سنة لقوله عم حين سأل الاعرابي بقوله هل علي
غيرهن والرابع تعدية حكم النص الى ما اي الى محل لا نص فيه ليثبت فيه اي حكم النص
فيما لا نص فيه بغالب الرأي فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا حتى يبطل التعليل
عند عدمها فيكون بين القياس والتعليل مساواة عندنا جائز عند الشافعي
لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة فعنده التعليل اعم من القياس لانه يوجد التعليل
بدون القياس في العلة القاصرة كالتعليل بالثمنية لانه اعتبر العلة المستنبطة
بالعلة المنصوص عليها وكما ان الحكم يتعلق بالعلة في النص ويكون العلة صحيحة
بدون التعدية فكذا هذا ولان صحة تعدية العلة موقوفة على صحتها في نفسها
فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها الى الفرع لزم الدور وهو باطل ولنا ان
دليل الشرع لابد وان يكون موجبا للعلم او العمل والتعليل لا يفيد العلم بالاتفاق
ولا عمل له في المنصوص عليه لان الحكم ثابت بالنص وهو فوق التعليل فلا يصح

قطع

قطع الحكم عن النص فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية فان قلت التعليل بالعلة 19.
القاصرة يفيد اختصاص حكم النص به قلنا انه يحصل بترك التعليل لان غيره انما
يلحق به بالتعليل واذا لم يعلل يحصل هذه الفائدة على ان التعليل بالعلة القاصرة
لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية لجواز ان يكون معلولا بعلتين وهذا لان العلل
الشرعية امارات ولا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد قيل هذا الخلاف فرع
اصل آخر وهو ان الحكم في المقيس عليه مضاف الى النص عندنا فلا فائدة في العلة
القاصرة وعند الشافعي الحكم ثمه مضاف الى العلة في الاصل والفرع وهو قول بعض مشايخنا
فيجوز التعليل بعلة قاصرة وهذا ليس بشيء فان اضافة الحكم الى العلة في محل النص
ابطال عمل النص بالتعليل او اسناد الحكم الى الاضعف مع وجود الاقوى واذا كان
كذلك لم يفد التعليل بلا تعدية والجواب عن الدور انما نقول لم لا يجوز ان يقال
صحتها في نفسها لا تتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها في الفرع فينقطع على
انه وقف معية فلا يضر انما الممتنع اذا كان باشتراط سبق كل واحد منهما على
الآخر والتعليل للاقسام الثلثة الاول وتغيرها باطل لا خلاف في ان اثبات سبب
او شرط او حكم ابتداء بالرأي لا بطريق التعدية باطل لان التعليل شرع لادراك
احكام الشرع وفي اثبات الموجب وصفته اثبات الشرع وليس للعبد ولاية ذلك
وفي اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم وهذا نسخ لانه لو لم يكن شرطا لوجد الحكم بدونه
وبعد ما صار شرطا لا يوجد بدونه فكان رفعا للحكم وليس للعبد ذلك ولا خلاف ايضا
ان اثبات الحكم بطريق التعدية جائز وانما الخلاف في اثباتهما بطريق التعدية من
اصل بان يثبت سببا او شرطا لحكم بنص او اجماع فيعلل ويعدي الى محل آخر

فقال عامة اصحابنا لا يجوز وقال اكثر الاصوليين يجوز وهو اختيار صاحب الميزان
وفخر الاسلام احتج المنكرون بانه لا بد للقياس من معنى جامع فاذا قسنا اللواطة على
الزنا في كونه سببا للحد لا بد من ان يقول ان الزنا سبب للحد بوصف مشترك مثلا
بينه وبين اللواطة ليمكن جعل اللواطة سببا له ايضا وح يكون الموجب للحد
المعنى المشترك فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين له لان الحكم لما استند
الى المعنى المشترك استحال مع ذلك استناده الى خصوصية كل واحد منهما ح
فيلزم منه بطلان القياس لان شرطه بقاء حكم الاصل ولم يبق في الزنا الذي هو الاصل
حكمه وهو ان يكون سببا للحد واحتج المجوزون بان القياس رد الشيء الى نظيره و
ذا يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق في الاحكام ولا معنى لقولهم اي المنكرون فيخرج الزنا واللواطة
عن كونهما موجبين للحد لان الوصف الذي يوجب سببية الزنا للحد اذا كان ح
مشتركا لا يخرج الزنا من ان يكون موجبا للحد لان ذلك المعنى موجب للحد بسببية
الزنا فالمراد من قول المص والتعليل للاقسام باطل اثباتها ابتداء لا بطريق التعدية
ان تابع فخر الاسلام والا فالمراد منه التعليل مطلقا فلم يبق الا الرابع اي لم يبق استعمال
القياس الا في القسم الرابع وهو تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ولما كان الرابع على
وجهين بان يكون التعدية بناء على العلة الظاهرة وهو القياس او على العلة الباطنة
وهو الاستحسان شرع في بيان الاستحسان فقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى منه
لكنه ليس بجامع اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر والاولى ما ذكره المص في شرحه
وهو دليل يقابل القياس الجلي فقوله دليل يشمل انواع الاستحسان وقوله يقابل ح يعارض ح
القياس الجلي يخرج القياس الذي ترك به الاستحسان فانه يقال القياس الخفي

دون

مطلب الاستحسان

دون الجلي فلا يدخل تحت الاستحسان والاستحسان انواع يكون بالاثر والاجماع و
الضرورة والقياس الخفي كالسلم فان القياس يابى جوازه لعدم المعقود عليه عند العقد
الا انا تركناه بالنص وهو قوله عم من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث ح
والاستصناع فيما فيه تعامل الناس مثل ان يامر انسانا بان يخرز له خفا بكذا ويبين
صفته ومقداره ولم يذكر له اجلا والقياس يقتضي ان لا يجوز لانه بيع معدوم لكنهم
استحسنوا تركه بالاجماع لتعامل الناس فيه فان قلت الاجماع وقع معارضا بالنص و
هو قوله عم لا تبع ما ليس عندك واجيب بان النص صار مخصوصا في حق هذا الحكم
بالاجماع وفيه نظر لان القران شرط الخصوص عندنا والاجماع ليس بمقارن ويمكن ان
يجاب عنه بان القران شرط في التخصيص الاول والنص مخصوص قبل الاجماع بالسلم
فيجوز بعده بالاجماع وتطهير الاواني مثال للضرورة فان القياس يقتضي عدم تطهيرها
اذا تنجست لانه لا يمكن صب الماء عليها حتى تطهر وتركوا العمل بالقياس لضرورة
عامة الناس وطهارة سور سباع الطير مثال للقياس الخفي فان القياس الظاهر
يقتضي نجاسته لان لحمه حرام كسور سباع البهايم وفي الاستحسان طاهر لان سباع
البهايم ليست بنجس العين ونجاسة سورها باعتبار انها تاكل بلسانها فيختلط
لعابها النجس بالماء وسباع الطير تاخذ بمنقارها وهو عظم وهو ليس بنجس من
الميت فعظم الحي اولى ولما صارت العلة عندنا هذا شروع في بيان ترجيح الاستحسان
على القياس بعد بيان انواع الاستحسان علة باثرها خلافا لاهل الطرد كما مر بيانه ح
قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي وفيه رد لمن طعن على ابي ح
واصحابه بان حجج الشرع اربعة والاستحسان قسم خامس تفرد به ابو حنيفة وهذا قول

بالتشهي لانهم ان انكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وان انكروا من حيث
المعنى فباطل ايضاً لانا نعني به دليلاً من الادلة المتفق عليها في مقابلة القياس الجلي
ونعمل به اذا كان اقوى من القياس ونقل عن الشافعي انه قال من استحسن فقد شرع
يريد ان من اثبت حكماً بانه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع
لذلك الحكم اذا قوي اثره مثاله سور سباع الطير فانه نجس بالقياس على سور
سباع البهائم هذا معنى ظاهر الاثر وفي الاستحسان سور السباع الطير طاهر لان نجاسة
السبع ليست لعينه بدليل جواز الانتفاع بجلده وهذا الاستحسان قوي اثره الباطن
فرجح على القياس لان الاعتبار للاثر الا يرى ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة فرجح
العقبى لقوة اثرها من حيث الدوام والصفاء على الدنيا الضعف اثرها من حيث الـ
الكدورة والفنا وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره
وخفي فساده كما اذا تلى آية السجدة في صلوته فانه يركع لها ان شاء ان كانت الآية
في آخر الصورة وان شاء سجد لها لان الركوع محتاج الى النية دون السجدة وان كانت
في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي فان ركع في موضع السجدة
اجزأه فان ختم السورة ثم ركع لم يجز نواها او لم ينوها لانها صارت ديناً في الذمة
فلا يتأدى بالركوع ولا بالسجدة الصلوتية كذا في الذخيرة وذكر الناطفي في شيخ القدوري
في الاجناس ولو ركع في وسط السورة ينوي السجدة عن التلاوة والركوع جميعاً
جاز عنهما في القياس وبه اخذ قياساً ينبغي يقيم الركوع مقام السجدة التلاوة فانه لا
يجزيها في القياس لان الركوع والسجود متشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق الركوع
على السجود في قوله تع وخر راكعاً مجازاً فان الخرور وهو السقوط موجود في السجود

دون الركوع فهذا قياس ظاهر وفي الاستحسان لا يجزيه لانا امرنا بالسجود والركوع غيره
حقيقة الا يرى ان الركوع في الصلوة لا ينوب عن السجدة فيها فلان لا ينوب
عن سجدة التلاوة كان اولى وهذا اثره الظاهر لان المامور به لا يتأدى بغيره لم
فيفسد به وجه القياس لكن القياس اولى بالعمل بسبب قوة اثره الباطن الا يرى ان
السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة ولهذا لم يصح نذره وانما المقصود به
التواضع والركوع في التلاوة يعمل ما هو المقصود من السجود لان الركوع فيها عبادة
كالسجود فيسقط عنه السجود بخلاف سجود الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع
مقامه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه فصار الاثر الخفي للقياس وهو حصول
المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس التشبه والعمل بالمجاز مع
امكان الحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع فساد الخفي
وهو جعل غير المقصود مساوياً للمقصود ثم بين المحض الفرق بين المستحسن لا
بالقياس الخفي يصح تعديته بخلاف الاقسام الاخر لانها غير معلولة بل هي معدول
بها عن القياس فلا يقبل التعدية ثم بين مثالاً لما ذكر فقال الا يرى ان الاختلاف
في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياساً لانهما لما اتفقا على ان
المبيع ملك المشتري والمشتري لا يدعي شيئاً في الظاهر على البائع وانما البائع يدعي
زيادة الثمن وكان القياس ان يسلم المبيع الى المشتري ويأخذ منه ما اقر به ويحلف
على الباقي كما في ساير الخصومات ويوجبه اي يمين البائع كما يجب على المشتري لا
فيتحالفان استحساناً لان المشتري يدعي تسليم المبيع عند احضار ما اقر به والبائع
ينكره وهذا اي وجوب التحالف قبل القبض حكم يتعدى الى الوارثين اي وارث البائع

وبين المستحسن بالاثر والاجماع والضرورة فقال
ثم المستحسن بالقياس الخفي صح صح

والمشتري حتى لو وقع الاختلاف بينهما بعد موت المتعاقدين في مقدار الثمن قبل
القبض يجري التحالف بينهما لان الوارث قايم مقام المورث في حقوق العباد ح
والاجارة اي يتعدى وجوب التحالف من البيع الى الاجارة حتى لو اختلف القصار
ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان ياخذ القصار في العمل يتحالفان لان التحالف
لدفع الضرر لكل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه راس ماله وعقد الاجارة يحتمل
الفسخ واما بعد القبض اي الاختلاف في مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم يجب يمين ح
يمين البائع الا بالاثر وهو قوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها ح
تحالفا وترادا لان المشتري لا يدعي على البائع شيئا اذ المبيع مسلم اليه فكان ثبوت
التحالف بالاثر على خلاف القياس عند ابي ح وابي يوسف رحمهما فيقتصر على مورد
النص فلا يصح تعديته الى الوارث ح ولا يتحالف الموجر والمستاجر اذا اختلفا بعد
استيفاء المعقود عليه وعند محمد يجري التحالف بين الوارث ح لان عنده انما يصار
الى التحالف باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الآخر وهذا المعنى يتحقق
قبل القبض وبعده وجوابه لا نم ان كل واحد منهما يدعي عقدا آخر فان العقد لا يختلف
باختلاف الثمن لان البيع بالف قد يصير بالفين بزيادة الثمن فلم يصح تعديته الى الوارث ح وشط
الاجتهاد لما فرغ عن بيان القياس وركنه وشرطه شرع في بيان الاجتهاد وشرطه لانه لا بد
للقايس من القياس من القايس وانما لم يبين نفس الاجتهاد لشهرته وهو عند الاصوليين بذل
المجهود في استخراج الاحكام من الادلة الشرعية ان يحوي علم الكتاب بمعانيه اي مع
معانيه لغة وشرعا ووجوهه التي قلنا مثل الخاص والعام وساير الاقسام ولا يشترط
ضبطها بل يكفي ان يكون عالما بمواقعها ويرجع اليها وقت الحاجة قيل المراد به ما يتعلق

به الاحكام

به الاحكام وذلك مقدار خمس مائة آية وعلم السنة بطرقها والمراد به ايضا ما يتعلق به
الاحكام وان يعرف وجوه القياس اي طرايقه وشرائطه وحكمه الاصابة بغالب الرأي
حتى قلنا ان المجتهد قد يخطئ ويصيب والحق في موضع الخلاف اي في المسائل
الفقهية واحد باثر ابن مسعود رضه في المفوضة وهي التي مات عنها زوجها قبل
الدخول ولم يسم لها مهرا قال ابن مسعود رضي الله فيها اجتهد برأيي ان يكن ان كان ح
صوابا فمن الله وان يكن خطاء فمني ومن الشيطان فشاع هذا بينهم ولم ينكر عليه
احد فكان اجماعا منهم على ان الاجتهاد يحتمل الخطاء وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب
لانه كلف المجتهد باصابة الحق فيكون كل مجتهد مصيبا والا يلزم من التكليف ح
تكليف ما ليس في الوسع كاستقبال القبلة فان جهتها واحدة وعند الاشتباه يصير
الجهات كلها قبلة والحق في موضع الخلاف متعدد وعند الخلاف في النقليات لا
في العقليات الا عند قول بعضهم التي من اصول الدين فالحق فيها واحد بالاجماع ويخطئ
فيها كافر ان خالف ملة الاسلام كاليهود والنصارى والجواب عنهم انهم ما كلفوا
باصابة ما عند الله من الحق بل كلفوا بالاجتهاد للاصابة فكانوا مصيبين في الاجتهاد
وان اخطا بعضهم الحق كمن امر جماعة بطلب فرس ضال عنه فخرج كل الى جانب
كل واحد منهم مصيب في الطلب لكن من وجد الفرس مصيب ابتداء وانتهاء والباقون
مصيبون ابتداء ولا نم ان المجتهد في القبلة مصيب لا محالة فان اصحاب ابي ح قالوا في قوم
متحيرين في القبلة مختلفين من علم حال امامه فسد صلوته لانه مخطئ عنده في القبلة
الا على قول بعضهم ثم المجتهد اذا اخطا كان مخطئا ابتداء اي في اجتهاده وانتهاء اي
فيما ادى اليه اجتهاده عند البعض واليه مال الشيخ ابو منصور لقوله عم ان اخطا فلك

الكمال

حسنة اطلق الخطاء فانصرف الى الكامل وهو ما يكون ابتداءً وانتهاءً فدل على ان
المجتهد اذا اخطأ يكون مخطيًا ابتداءً وانتهاءً والمختار انه مصيب ابتداءً اى فى نفس
اجتهاده بمعنى انه يكون فعله فعلاً شرعيًا فيكون ماجورًا ومخطئ انتهاءً اى فى
اصابة المطلوب والجواب عنهم ان الخطاء المطلق لا يستوجب الاجر قوله ثم فلك
حسنة يدل على ان خطأه ليس الخطاء الكامل فتعين ان يكون الخطاء فيما هو
الحق لا فى نفس الاجتهاد ولهذا اى ولاجل ان كل مجتهد يخطئ ويصيب قلنا لا يجوز
تخصيص العلة وهو تخلف الحكم فى بعض الصور عن الوصف المدعى عليته وانما سمى
هذا المعنى تخصيصًا لان العلة باعتبار حلولها فى محال متعددة توصف بالعموم وان
لم يكن لها عموم حقيقة واذا وصفت بالعموم يكون اخراج بعض المحال عن تاثيرها
تخصيصًا لانه يؤدى الى تصويب كل مجتهد خلافًا للبعض كمشايخ العراق والكرخى فانهم
جوزوا تخصيص العلة المستنبطة محتجين بان العلة امارة على الحكم بجعل الشارع
فجاز ان يجعل امارة فى بعض المواضع دون البعض فالتخلف لا يخرجها عن كونها
امارة لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم فى كل المواضع قيدنا بالمستنبطة لان
تخصيص العلة المنصوصة جوزه بعض من لم يجوز تخصيص المستنبطة لان الله تع
جعل السرقة والزنا علتين للحد والقطع وقد يوجد زانٍ وسارق لا يحد ولا
يقطع وذلك اى بيان التخصيص ان يقول اى المعلل كانت علتى توجب ذلك
اى الحكم لكنه لم يجب اى لكن الحكم لم يثبت بتلك العلة فى صورة النقض مع
قيامها اى قيام تلك العلة لمانع فصار اى المحل الذى لم يثبت حكم العلة فيه مع
وجودها مخصوصًا من العلة اى مخرجًا عن كونه محل تاثير العلة بهذا الدليل وهو

المانع

المانع انما ذكر هذا لان مجرد قوله لكنه لم يثبت لم يسمع منه بل يجب عليه اظهار مانع
صالح للتخصيص وللقائل ان يقول اذا شرط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم
تصويب كل مجتهد اذ لا تيسر لكل مجتهد ان يبين عند ورود النقض على
علته مانعًا صالحًا للتخصيص وعندنا عدم الحكم بناءً على عدم العلة فان قلت
ما ذهبتم اليه من اضافة عدم الحكم الى عدم العلة يستلزم تصويب كل مجتهد ايضًا
لان كل مجتهد اذا ورد عليه نقض يمكنه ان يقول قد عدمت علتى فى صورة
النقض قلت التخصيص بالمانع يستلزم التناقض بخلاف الاضافة الى العدم
لان كون الوصف علة شرعية يقتضى لزوم الحكم مطلقًا لكون العلة الشرعية
علة تامة فاستحال تخلف الحكم عنها مع وجودها واذا انتفى جزؤها او زاد عليه
وصف آخر لم يبق تلك العلة علة فتخلف العلة فى الحكم لانتفاء العلة
واما التخصيص بالمانع فان العلة فيه موجودة بتمامها وتخلف عنها الحكم فيلزم
ان يكون علة غير علة وهو تناقض حيث تخلف الحكم عنها ظاهر وبيانه ذلك
اى بيان كون عدم الحكم مضافًا الى المانع عند الخصم حيث وجدت بتمامها او
الى عدم العلة عندنا فى الصائم الناسى اذا صب الماء فى حلقه انه يفسد الصوم
لفوات ركنه ويلزم عليه الناسى فان صومه لا يفسد مع فوات الركن حقيقةً
فمن اجاز الخصوص اى تخصيص العلة قال امتنع حكم هذا التعليل ثمه لمانع وهو الاثر
وهو قوله ثم تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة وقلنا
انعدم اى امتنع الحكم فى الناسى لعدم العلة حكمًا لان فعل الناسى منسوب الى صاحب عدم اى عدم اه
الشرع حيث قال فانما اطعمك الله وسقاك فسقط عنه معنى الجناية فصار اكله

كلا اكل حكماً وبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه والنائم ليس في معناه
لان فعل الذي يفوت ركن الصوم مضاف الى غير من له الحق فيبقى معتبراً وجعلنا
ما جعله الخصم مانعاً للحكم وهو الحديث دليلاً على عدم العلة حكماً وبني على هذا
اي بنى من اجاز تخصيص العلة حكماً على جوازه تقسيم الموانع كذا في جامع الاسرار
شرح المنار والاولى ان يقرأ وبُني على صيغة المجهول اي وبُني على بحث التخصيص
التقسيم المذكور لان القسمين الاولين ليسا بمانعين للحكم مع وجود علته وانما
يمنعان نفس العلة وعدم الحكم انما هو باعتبار عدم العلة لا لمانع مع وجود العلة
فلا يكونان من اقسام تخصيص العلة وهي اي الموانع خمسة عرفت بالاستقراء مانع
يمنع انعقاد العلة كبيع الحر ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير ومانع يمنع ابتداء
الحكم كخيار الشرط اي كخيار الثابت بالشرط فانه يمنع ثبوت الحكم وهو الملك و
لا يمنع من انعقاد العلة وهو الايجاب والقبول ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية
فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكنه لا يتم الصفقة بالقبض معه ويتمكن من له
الخيار من الفسخ بدون قضاء او رضاء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه
لا يمنع ثبوت الملك ولا من تمامه حتى يتمكن المشتري من التصرف في المبيع ولا
يتمكن من الفسخ بدون رضاء ولا قضاء ولكنه يمنع لزوم الحكم وهو الملك لانه
له ولاية الرد وفسخ البيع فلا يكون الحكم لازماً لكونه قابلاً للزوال ثم العلل لما بين
الشيخ شروط القياس وركنه وحكمه شرع في دفعه ليتم بيانه اذ القياس انما يتم
اذا خلى عن الدفع فقال ثم العلل نوعان على زعم القايسين وانما قيدنا به لان العلل
الطردية ليست بعلل شرعاً لما مر بيانه وانما قدمها على المؤثرة لان المؤثرة لا يجري

مطلب تقسيم موانع

مطلب تقسيم العلل

فيها

فيها المناقضة وفساد الوضع فاحتيج الى معرفتها ليحكم عليها بالانتفاء في المؤثرة
فقدم الطردية وبينتها فيها طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضروب من الدفع والاحتجاج
بالطردية وان كان فاسداً الا انه مال اليها اهل النظر فلذلك ذكر العلل الطردية
لتبين الاعتراضات الواردة عليه فقال واما الطردية فوجوه دفعها اربعة
القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل اي قبول السائل ما يثبته
المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه وهذا القيد اهمله المص وهو
محتاج اليه ومذكور في عبارة غيره والضمير في تعليله راجع الى ما والمصدر مضاف الى
مفعوله وبهذا القول يلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتأثير لانه لما سلم موجب
علته في المتنازع فيه مع بقاء الخلاف احتاج الى معنى مؤثر ضرورة كقولهم اي
قول اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية
كصوم القضاء والكفارة وهذه علة طردية لان وصف الفرضية في الصوم توجب
تعيين النية اينما كان فكان وجوب التعيين حكماً دائراً مع وصف الفرضية
فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين النية ايضاً وهو واجب وانما نجوزه باطلاق
النية على انه تعيين يعني سلمنا ان التعيين واجب لكن لا يلزم من هذا ثبوت
ما تنازعنا فيه وانما النزاع في ان اطلاق النية هو تعيين ام لا فعندهم ليس بتعيين
لعدم وجود القصد الى الوصف وعندنا هو تعيين بتعيين الشرع لان هذا الصوم
تفرد بالمشروعية في هذا الوقت وليس له مزاحم فصار اطلاق النية فيه بمنزلة
التعيين فيصاب بمطلق الاسم كالمتوحد في الدار فان قلت ان الخصم يقول التعيين
بطريق القصد الى الفريضة شرط كما في القضاء والكفارة فان سلمت هذا لم يبق الخلاف
الفرضية

مطلب دفع الاول

قلت هذا القيد غير مذكور في كلامهم ولم يقولوا الا بتعيين قصداً فان زادوا
هذا القيد في السند اليهم ندفعه بالممانعة بان نقول لا نسلم ان كون الصوم صوم
فرضٍ يوجب تعيين النية قصداً ولا نسلم ان علة وجوب تعيين النية قصداً
في القضاء والكفارة هو مجرد كونه صوم فرضٍ فان قلت القول بالموجب
يؤدي الى القول بتخصيص العلة لان السائل يقول ان علة المعلل يوجب
الحكم لكن تخلف عنه لمانع تثبت عنده فيكون تخصيصاً فمن انكر التخصيص
لا يستقيم له القول بالموجب والمعنى ممن انكره فينبغي ان لا يصح عنده قلت القول
بالموجب ظاهره تخصيص وليس بتخصيص لان المقصود منه دفع النقض عن العلة
ببيان المانع وليس فيما نحن بصدده مقصود السائل تخصيص علة المعلل وانما مقصوده
ابطال كلامه واسكات الخصم
افحامه وابطال كلامه معنى فلذا صح عنده والممانعة وهي عدم قبول السائل ما ذكره المعلل
من مقدمات الدليل كلها او بعضها من غير اقامة الدليل عليه وهي اي الممانعة اربعة اقسام
بالاستقراء اما ان تكون في نفس الوصف بان نقول لا نسلم ان الوصف الذي تدعيه علة
موجودة في المتنازع فيه مع تسليم تعلقه به في الاصل مثاله قول الشافعي في كفارة الافطار
انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا قلنا لا نسلم ان الكفارة
متعلقة بالجماع مع تسليمنا ان وجوب الحد في الاصل متعلق بالجماع بل الكفارة متعلقة بالافطار
بدليل انه لو جامع ناسياً لا يفسد صومه لعدم الفطر او في صلاحه اي في صلاح الوصف للحكم
مع وجوده بان نقول بعد تسليم وجود الوصف لا نسلم انه صالح للعلة مثاله قول الشافعي
في اثبات ولاية الاب بوصف البكارة باعتبار انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة
بالرجال فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر له تاثير في موضع

مطلب الممانعة وهي الدفع الثاني

علة موجودة

آخر

آخر سوى محل النزاع او في نفس الحكم مثل قولهم في مسح الرأس انه ركن في الوضوء
فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لا نسلم ان التثليث مسنون في الغسل بل المسنون
هو الاكمال بعد تمام الفرض والتكرار صير اليه في الغسل لضرورة ان الفرض مستوعب
محله وهذا المعنى معدوم في المسح وهو يحصل بالاستيعاب او في نسبته الى الوصف
اي بان يمنع اضافة الحكم الى الوصف الذي جعله المعلل علة مثل ان يقول في
هذه المسئلة لا نسلم ان التثليث في الغسل مضافاً الى الركنية الا يرى ان الركنية لا
اثر لها في التثليث وجوداً كما في القيام والقراءة وعدماً كما في المضمضة والاستنشاق
حيث يسن التثليث ولا ركنية وفساد الوضع وهو جعل قياسٍ موضوع على
خلاف مقتضى ترتيب الادلة والمراد منه المخالفة وقوعه مغايراً للكتاب او السنة او
الاجماع هذا قسم ثالث من اقسام الاعتراض على العلل الطردية كتعليلهم اي كتعليل اصحاب
الشافعي لايجاب الفرقة اي لاثباتها باسلام احد الزوجين بهم قالوا اذا اسلم احدهما فان
كانت مدخولة تقع الفرقة بعد انقضاء ثلث حيضٍ لتاكيد النكاح وان كانت غير
مدخولة تقع باسلام احدهما من غير عرض الاسلام على الآخر وقالوا الحادث بينهما اختلاف
الدين فلا يتوقف الفرقة على قضاء القاضي كالفرقة بردة احد الزوجين قلنا هذا
الوضع في الفرع فاسد وان كان صحيحاً في الاصل من حيث ان الاختلاف هناك حادث
بالردة وهي سبب لزوال الملك والعصمة وفي الفرع حدث باسلام المسلم وهو عهد
عاصماً لا قاطعاً فصار الوصف نابياً عن الحكم اعلم ان فساد الوضع بمنزلة فساد الاداء
ابتداءً
في الشهادة وانه مقدم في الدفع على المناقضة لان الاطراد انما يطلب بعد صحة العلة
كما ان الشاهد انما يشتغل بتعديله بعد صحة اداء الشهادة منه فاما مع فساد ادائه

مطلب دفع الثالث

مطلب دفع الرابع

الشهادة لا يصار الى التعديل لانه غير مفيد وتاثير فساد الوضع اكثر من النقض لانه بعد
ظهور فساد الوضع لا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى فاما النقض فيمكن الاحتراز عنه
في مجلس آخر بالجواب عن النقض بان يزاد وصف آخر ان كانت العلة طردية وان
كانت مؤثرة فذلك ليس بنقض في الحقيقة كما يجيء والمناقضة وهي تخلف الحكم عن الوصف
المدعي عليته كقول الشافعي في الوضوء والتيمم انهما طهارتان للصلوة فكيف افترقا
في النية هذا استفهام على سبيل الانكار اي لا يفترقان في وجوب النية فانه ينتقض
بغسل الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية فان كل واحد منهما طهارة للصلوة والنية
ليست بفرض فيهما فيضطر الى الرجوع بان يقول كل واحد منهما طهارة حكمية غير معقولة
المعنى بل ثابتة بطريق التعبد اذ ليس على الاعضاء شيء يزول بهذه الطهارة والعبادة
لا يتأدى بدون النية بخلاف غسل النجاسة لانه معقول لما فيه من ازالة عين النجاسة
عن المحل ونحن نقول لا نسلم ان غسل الاعضاء المفروضة في الوضوء غير معقول المعنى فان
القياس غسل كل البدن لان مخرج النجاسة غير موصوف وحده بالحدث بل كل البدن
موصوف بناء على ان الصفة اذا ثبتت في ذات كان المتصف بها جميع الذات
الا ان الشرع اقتصر على بعض الاعضاء التي هي من حدود البدن فان بالرأس والرجل
ينتهي طرفا الطول وباليدين طرفا العرض تيسيرا ودفعا للحرج في الحدث لكثرة وقوعه
واقر على القياس فيما لا حرج فيه وهو المني والحيض فلا يكون غسل الاعضاء المفروضة
غير معقول المعنى بل بتغير وصف محل الغسل من الطهارة الى غيرها لان الحدث لم
يكن في الاعضاء محسوسا بل ثبت ضرورة الامر بالتطهير اذ لا بد له من خبث في المحل
ليكون الغسل ازالة فههنا امران كون الماء طهورا ووصف المحل بالخبث فالنية لا

نقض

مطلب المؤثرة

تصلح ان تكون مشروطة للاول لانه عامل بطبعه سواء كان الحدث معقولا او غير معقول
ولا للثاني لان الخبث في المحل ثابت قبل النية وكان غسل هذه الاعضاء كغسل
الثوب النجس في عدم افتقاره الى النية بخلاف التراب لانه ملوث محتاج الى
النية وللخصم ان يمنع كونه مزيلا حقيقة وانما كان كذلك ان لو كان المراد نجاسة
حقيقية فاما لو كان حكمية فازالته امر حكمي ايضا فيفتقر الى النية واما المؤثرة اي
العلل المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة التي هي اساس المناظرة الا المعارضة يعني
للسائل ان يعترض عليها بالممانعة وبعدها ليس للسائل ان يعترض عليها الا بالمعارضة
لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة واجماع الامة
وهذه الادلة لا تحتمل التناقض وكذا التاثير الثابت بها لان في مناقضته مناقضة
هذه الادلة فلا يحتمل التناقض وكذا فساد الوضع لان التاثير الثابت بهذه
الادلة لا يحتمل ان يكون فاسدا مثال ما ظهر اثره بالكتاب ما عللنا في الخارج من
غير السبيلين وقلنا انه حدث كالخارج من السبيلين لانه خارج نجس فان
طولبنا ببيان الاثر قلنا هذا وصف ثبت اثره بالكتاب في غير صورة النزاع فثبت
في صورة النزاع قياسا عليه قال الله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر
اثره بالسنة ما عللنا في سؤر سواكن البيوت بانه ليس بنجس قياسا على سؤر الهرة
لانها طوافة قال عم الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم ومثال
ما ظهر اثره بالاجماع ما عللنا في نفي قطع اليد في المرة الثالثة والرابعة لانه لو وجب
القطع لكان فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال فلا يجب في الثالثة لانه لم
تفويت فان طولب بالاثر قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا لا متلفا وفي تفويت

طولب صح

بلغ

المنفعة على الكمال اتلاف من وجه الا يرى انه يجب فيما دون النفس فلا يجوز لكنه
اي لكن الشان اذا تصور مناقضة اي اذا ورد نقض صوري على المؤثرة يجب
دفعه اي دفع ذلك النقض بطرق اربعة وهي الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف
وهو الاثر ثم بالحكم ثم بالغرض على ما نذكره ان شاء الله تعالى كما نقول في الخارج اي ان
التعليل بالعلة المؤثرة وايراد نقض الصوري عليها ودفعه مثل قولنا في الخارج
من غير السبيلين انه نجس خارج من البدن فكان حدثا كالبول فيورد عليه اي على
هذا التعليل ما اذا لم يسل اي الخارج النجس الذي لم يسل يورد نقضا فانه ليس
بحدث ومثله حدث في السبيلين بالاتفاق فندفعه اولا بالوصف وهو انه
ليس بخارج لان الخروج هو الانتقال من باطن الى ظاهر وحيث لم ينتقل من مكانه لا
يصير خارجا فلا يرد نقضا علينا لعدم وجود العلة فيه ثم بالمعنى الثابت بالوصف
دلالة اي المعنى الذي صار العلة علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة
النص بالنسبة الى المنصوص وهو وجوب غسل ذلك الموضع فان الخارج النجس انما صار
حدثا باعتبار انه مؤثر في تنجيس ذلك الموضع فبه اي بوجوب غسل ذلك الموضع صار
الوصف حجة اي وصف الخروج حجة في انتقاض الطهارة فيصير الدفع صحيحا من حيث
ان وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه اي بسبب ما يخرج من البدن لا يتجزى
فلما لم يكن متجزيا وقد وجب غسل ذلك الموضع اي موضع السيلان وجب غسل
اعضاء الوضوء وانما قيد بقوله باعتبار ما يكون منه احترازا عما يصيبه من النجاسة
من الخارج فانه يجب عليه غسل ذلك الموضع ولا يسري الى غيره وههنا اي فيما
لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع فانعدم الحكم وهو انتقاض الطهارة لعدم العلة
فعدم له

وهي الخروج ويورد عليه صاحب الجرح السائل فان ما يخرج من جرحه خارج نجس و
ليس بحدث حيث لم ينتقض طهارته ما دام الوقت باقيا فندفعه بالحكم اي
ندفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض ببيان انه حدث موجب
للتطهير بعد خروج الوقت يعني بان نقول لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث
ولكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا لم يجز له المسح على الخفين بعد خروج
الوقت اذا لبسهما بعد السيلان وبالغرض معطوف على قوله بالحكم اي ندفعه بحصول
الغرض من التعليل وهو القسم الرابع فان غرضنا التسوية بين الدم والبول في
المعنى الموجب للحكم وقد حصل وذلك حدث فاذا لزم اي دام صار عفوا لقيام
الوقت اي لاجل قيام وقت الصلوة فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا
عليه ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث في هذه الحالة فكذا هذا اي في صورة الدم
فانه اذا دام صار عفوا لقيام وقت الصلوة ولو لم يجعل عفوا في الفرع عند
اللزوم لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز فثبت ان التسوية التي هي
المقصودة من التعليل في جعله عفوا كالاصل فلا يرد نقضا **واما المعارضة** وهي
اقامة الدليل على خلاف ما اقام المعلل عليه الدليل بان يقول ما ذكرت من الوصف و
ان دل على الحكم لكن عندي ما يدل على خلافه زعم بعض الجدليين ان المعارضة
غير مقبولة لان السائل ينتهض مستدلا وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض
فاذا شرع في دليل آخر وسلم دليل المجيب كان بانيا لا هادما ولكنا نقول هي
مقبولة لان العلة لا تتم حجة ما لم تسلم عن المعارضة الا يرى ان القياس انما صار حجة
عند السلامة عن المعارضة فكانت اعتراضا صحيحا فهي نوعان معارضة فيها مناقضة

مطلب المعارضة

اعلم ان في هذا القول امرين احدهما كونه معارضة فيها مناقضة والثاني تقديم
المعارضة وجعله اصلاً اما الاول فلانه ذو حظ من كل واحد منهما فان فيه
ابداء علة اخرى وهذا خاصية المعارضة وفيه ابطال دليل المعلل ايضاً وهذا
خاصية المناقضة واما الثاني وهو جعل المعارضة اصلاً فلان المعارضة قصدية
لان المص نفى المناقضة عن العلل المؤثرة بقوله لانها لا تحتمل المناقضة فصار
الكلام في المعارضة قصداً وفي المناقضة ضمناً فان قلت هذا النوع من المعارضة
باطل لاستلزامه اجتماع النقيضين وهما تسليم الدليل وعدم تسليمه قلت لا نسلم
ان المعارضة تسليم الدليل مطلقاً ولهذا يقول السائل في المناظرة دليلك
وان دل على المدعى ولم يقل دليلك وان صح فيكون تسليم الدليل فيها باعتبار
الظاهر لا حقيقةً ولان الجهة مختلفة لان المعارضة بجهة ابداء علة السائل و
المناقضة بجهة ابطال علة المعلل وفي هذا الجواب جواب عما يقال ان المص نفى
المناقضة اولاً عن العلة المؤثرة ثم اثبتها بقوله معارضة فيها مناقضة لان
المناقضة المنفية هي المناقضة من كل وجه والمثبتة ليست كذلك لانها
ضمنية وهي القلب وهو في اللغة على معنيين احدهما جعل اعلى الشيء اسفله
كقلب القصعة والثاني جعل ظاهر الشيء باطناً كقلب الجراب وهو نوعان
احدهما قلب العلة حكماً والحكم علة وهذا مأخوذ من المعنى الاول لان العلة اعلى
من الحكم لكونها اصلاً والحكم اسفل لكونه تبعاً وهذا القلب انما يصح اذا علل
المستدل بالحكم بان جعل حكماً في الاصل علة لحكم آخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما اذا
علل بالوصف المحض لا يحتمل القلب لعدم احتمال الوصف المحض ان يكون حكماً شرعياً

كما يجيء في مثاله

كقولهم

كقولهم اي قول اصحاب الشافعي في ان الاسلام ليس من شرائط الاحصان الكفار
جنس يجلد بكرهم مائة فترجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر و
الرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب غايته لان
النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها افحش فاذا وجب في البكر المائة وجب
في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة
الا الرجم فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم يعني لانم ان
جلد البكر علة لرجم الثيب بل رجم الثيب علة لجلد البكر فبطل قياسهم لانه
انما يصح اذا كان مثل علة الاصل موجوداً في الفرع وبعد الانقلاب لم يبق علة
المجيب في الاصل علة فهذه معارضة صورةً ولكن فيها معنى المناقضة حيث جعل العلة
حكماً والمخلص منه اي من هذا القلب ليس المراد انه اذا ورد ندفعه بهذا الطريق
بل معناه اذا اراد ان لا يرد عليه هذا القلب فطريقه ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال
يعني يذكر بطريق الاستدلال لا بطريق التعليل فانه يمكن ان يكون الشيء دليلاً على
شيء وذلك الشيء يكون دليلاً عليه كالنار للدخان لان الدليل ليس بمثبت
بل هو مظهر فجاز ان يكون كل منهما مظهراً للآخر كقولنا الصوم عبادة يلزم القضاء
وهو النذر والشروع
بالنذر فيلزم بالشروع فانا نستدل بثبوت احد الحكمين على الآخر لمساواة بينهما
من حيث ان كلاً منهما تحصيل قربة على وجه يكون المضي فيهما لازماً بخلاف ما علل
به الشافعي فانه لا مساواة بين الجلد والرجم لان الرجم عقوبة غليظة والجلد لا
والرجم له شروط ليست للجلد وهذا المخلص انما يصح اذا ثبت ان الشيئين متساويان

كالتوأمين فانه يثبت حرية الاصل لاحدهما بثبوتها في الآخر وكذا الرق والنسب والثاني
اي النوع الثاني قلب الوصف شاهداً على الخصم يعني جعل السائل وصف المعلل شاهداً
له بعد ان يكون شاهداً له اي للخصم مأخوذ من قلب الجراب فان ظهر الوصف اليك
حين كان شاهداً عليك ووجهه الى خصمك حين كان شاهداً له فصار وجهه اليك حيث
صار شاهداً لك وظهره الى خصمك حيث صار شاهداً على خصمك وهذا النوع معارضة
من حيث انه تعليل بوصف يوجب خلاف ما اوجبه المعلل وفيها مناقضة لان المطلوب به الحكم
والوصف الذي يشهد بثبوته من وجه وبانتفائه من وجه آخر يكون مناقضاً في نفسه
كالشاهد الذي يشهد لاحد الخصمين على الآخر في حادثة ثم يشهد للخصم الآخر عليه في
تلك الحادثة فانه يتناقض كلامه كقولهم في صوم رمضان انه فرض فلا يتأدى الا
بتعيين النية كصوم القضاء فقلنا لما كان صوماً فرضاً يستغني عن تعيين النية
بعد تعينه كصوم القضاء لكنه اي صوم القضاء انما يتعين بالشروع وهذا
متعين قبله هذا استدراك لبيان الفرق بين التعيين في صوم رمضان والتعيين
في صوم القضاء لان المقيس لما استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء ربما
وقع في قلب السامع انه لا فرق بينهما فاستدرك بهذا فقال لكن بينهما فرق
حاصله انه صار حالاً ما قبل الشروع في صوم رمضان وحالاً بعد الشروع في صوم القضاء
سواء من حيث ان التعيين حاصل في الحالين فبعد التعيين في المقيس عليه وهو
صوم القضاء لا يحتاج الى النية مرة اخرى وهكذا في المقيس وهو صوم رمضان
لا يحتاج الى النية بعد تعينه اعلم ان تجويز الاعتراض على العلل المؤثرة ثم منع

صوم فرض بالاضافة او بالتعيين

الاعتراض

الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت تأثيرها
بدليل مجمع عليه لا تحتمل القلب حقيقة كما لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع
ولو ورد صورة القلب تندفع ببيان التأثير كما تندفع المناقضة وانما يرد
القلب على العلل الطردية حقيقة يؤيده ما ذكر صدر الاسلام ان القلب
الاول يرد على كل طرد جعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يجيء على كل طرد
ما لم يظهر التأثير وقد نقلب العلة من وجه آخر غير الوجهين المذكورين وهو
ضعيف اي فاسد كقولهم اي قول اصحاب الشافعي في ان الشروع في النوافل لا يوجب
اتمام ما شرع فيه ولا قضاءه لو افسده هذه اي النافلة عبادة لا يمضى في فاسدها
اي لا يجب اتمامها اذا افسدت احترز بهذا القيد عن الحج لان الحج اذا افسد يجب
فيه المضي فلا تلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في فساده لم يلزم بالشروع
فيقال لهم لما كان كذلك اي النفل كالوضوء في عدم المضاء وجب ان يستوي
فيه اي في النفل عمل النذر والشروع كما استوى عملهما في الوضوء حتى لا يلزم
الوضوء بهما باعتبار انه لا يمضى في فاسده حاصله انه لو كان عدم وجوب المضي في
الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع كان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر
كما في الوضوء فانه لا يمضى في فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء
النذر والشروع في الصلوة ولكن الصلوة تلزم بالنذر فينبغي ان تلزم بالشروع
عملاً بقضية الاستواء وقد اختلف في هذا النوع من القلب فقيل انه صحيح
لوجود حد القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف المذكور بعد ما كان شاهداً عليه
شاهداً له فيما ادعاه من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المستدل لانه

في فاسده

ولا القضاء

٧ وهذا الحكم فيه للمستدل لانه ثابت بالتعليل الاول ايضا ح

لما ثبت الاستواء يلزم كون الشروع ملزما كالنذر وقيل هو فاسد لان السائل لما
جاء بحكم آخر ليس بمناقض لحكم المستدل وهو المساواة لان المستدل لم ينف
الثبوتية ليكون اثباتها مناقضا لمدعاه بطلت المناقضة التي هي شرط القلب
فلا يكون قلبا لعدم المناقضة ولان الاستواء بين النذر والشروع في الاصل وهو
الوضوء باعتبار عدم اللزوم بهما وفي الفرع وهو الصوم والصلوة باعتبار
اللزوم بهما فيتخالفان والحكم هو المقصود من الاستواء لا نفس الاستواء و
متى اختلف الاستواء بالنسبة الى الفرع والاصل يبطل القياس لان شرطه
ان يتعدى حكم الاصل بعينه الى فرع هو نظيره ولم يوجد ويسمى هذا النوع من القلب
عكسا وهو رد الشيء وراءه على طريقة الاول مثاله قولنا ما يلزم بالنذر يلزم
بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعني ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء
فعكس الحكم في الاول كان في اللزوم وفي هذا في عدم اللزوم لاجل قلب الوصف الذي ادعي
جعل علة في الطرد وهذا النوع من العكس يصلح للترجيح فان ما ينعكس ويطرد يكون
راجحا على ما يطرد ولا ينعكس لان الانعكاس يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف
اذ الطرد يجوز ان يكون اتفاقيا وبالعكس قوي كون ظن الوصف علة
فيصلح للترجيح والنوع الثاني من العكس ان يرد على خلاف سننه فاذا عرفت هذا
عرفت ان القلب المذكور ليس بمنعكس حقيقة اذ لا يصدق حد العكس عليه
بل هو من اقسام القلب ولهذا ذكره عامة الاصوليين في القلب ولكنه لما كان
شبيها بالعكس من حيث انه رد الحكم الذي ذكره المعلل وان كان على خلاف سننه
اورده في هذا القسم اتباعا لفخر الاسلام والثاني اي النوع الثاني المعارضة

مطلب نوع الثاني من المعارضة من نوع القلب

الخالصة

الخالصة اي المحضة التي ليس فيها معنى المناقضة وهي نوعان احدهما المعارضة
في حكم الفرع وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة وهذا النوع
خمسة اقسام القسم الاول ما ذكره وهو ان يعارض السائل بما يخالف حكم
المعلل بان يذكر علة اخرى توجب خلاف حكمه من غير زيادة وتغيير فيه و
يقع بايراد الضد مقابلة محضة بلا التعرض بابطال علة الخصم وهذه المعارضة
تجيء على كل علة وهي ان يقول السائل للمعلل دليلك وان دل على ما ادعاك
لكن عندي ما ينفيه مثاله ما اذا قال الشافعي المسح ركن في الوضوء فيسن
تثليثه قياسا على المغسولات فنقول سلمنا ان القياس على المغسولات
يقتضي ذلك ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان مسح الرأس مسح في الوضوء فلا يسن
تثليثه كالممسوحات او بزيادة هي تفسير هذا هو القسم الثاني مثاله قولنا انه
ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل في مقابلة قولهم المسح ركن
فيسن تثليثه كالغسل وهذه المعارضة صحيحة لان الزيادة تفسير للحكم المتنازع
فيه لان الخلاف في التثليث بعد اكمال الفرض في محل الفرض وهو الاستيعاب
وهذا النوع من المعارضة هو النوع الثاني من نوعي القلب وهي معارضة صحيحة ايضا
حتى وجب المصير فيها الى الترجيح لكنها دون الاولى لانها تصح بلا زيادة وهذه لا تصح
بدونها لكن ايراد فخر الاسلام ومن تبعه هذا النوع من النوع الخالصة مشكل لان هذا
النوع معارضة فيها مناقضة وما ذكر في بعض الشروح انما اوردها لانها معارضة
قصدا او ذاتا ومناقضة ضمنا لا يدفع هذا الاشكال لانه قيد المعارضة بالخالصة
ولم ار له جوابا شافيا او تغيير هذا هو القسم الثالث وهو ان يعارضه بضد

ذلك الحكم لكن يضرب تغيير مثاله قولنا في اليتيمة لغير الاب والجد ولاية تزويجها
لانها صغيرة فيولى عليها نكاحا كالتي لها اب فقال اصحاب الشافعي هذه صغيرة
فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة بالاتفاق
وتعيين الاخ زيادة يوجب تغيير الحكم الاول الذي وقع مطلقا لان النزاع في
اثبات اصل الولاية على اليتيمة لا في تعيين الولي فنحن اثبتنا اصل الولاية وهم
بهذه المعارضة نفي ولاية الاخ على التعيين وليس ذلك نفيا لما هو المتنازع
فيه فهذا الحكم غير الحكم الاول اذ المعين غير المطلق فهذا التغيير يقتضي الخلل في المعارضة
لكنها مستلزمة لنفي الحكم الاول وهو عدم اثبات الولاية على الصغيرة لغير الاب
والجد من الاولياء لانه اذا بطلت ولاية الاخ بطلت ولاية غير الاخ بالاجماع لانه
اقرب الناس اليها بعد الاب والجد وبهذا صح هذه المعارضة او فيه نفي لما لم يثبته
الاول او اثبات لما لم ينفه الاول لكنه تحته معارضة للاول هذا هو القسم الرابع
وهو ان يعارضه في المحل المتنازع فيه بما لم يكن نفيا لما اثبته المعلل او اثباتا لما
نفاه بل يكون نفيا لما لم يثبته المعلل او اثباتا لما لم ينفه لكن يكون تحته معارضة لحكم
المعلل بان يكون الحكم الثابت بها مستلزما لانتفاء الحكم الذي اثبته المعلل من
هذا الوجه يظهر وجه الصحة فيها مثاله قولنا ان الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه
يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فانه لما ملك بيعه ملك شراءه فعارض اصحاب
الشافعي فقالوا الكافر لما ملك بيعه وجب ان يستوي ابتداء الملك وبقاؤه
كالمسلم لكنه لا يملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه من ملكه فلذلك لا يملك
ابتداء ملكه فهذه المعارضة اثبات ما لم ينفه المعلل لانه لم ينف التسوية بين الابتداء

فهذا التعيين

والقرار

والقرار وانما اثبت التسوية بين البيع والشراء فلا تتصل بموضع النزاع فتكون
فاسدة الا ان فيها شبهة الصحة من حيث انه ان يثبت حكمها وهو استواء
البقاء والابتداء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء
لانه يوجب الملك ابتداء فتتصل بموضع النزاع من هذا الوجه لكن الاتصال لما
لم يثبت الا بعد البناء باثبات التسوية بين الابتداء والبقاء وليس للسائل
البناء فترجحت جهة الفساد او في حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول هذا هو القسم
الخامس وهو الذي لا يتعرض السائل لنفي الحكم الذي اثبته المعلل او اثبات ما نفاه
بل يعلل بحكم آخر في محل آخر بعلة اخرى لكن يكون في اثباته نفي الحكم الاول بان يكون
ثبوته مستلزما لانتفائه من حيث المعنى مثاله قول ابي حنيفة في المراة التي نعي اليها
زوجها اي اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر فجاءت بولد ثم
حضر الزوج الاول ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما
فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب النسب كما لو تزوج
امراة بغير شهود فولدت يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا كذا هذا
فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم لان المستدل علل لاثبات النسب
من الاول والسائل علل لاثباته من الثاني فكان ينبغي ان يعلل لنفيه عن الاول
ليتوارد النفي والاثبات على حكم واحد الا ان فيها صحة من وجه لانه لو ثبت من الحاضر
لا ينتفي من الغايب لعدم تصور ثبوت النسب من شخصين فيحتاج الى الترجيح فيقال
ان للاول فراشا صحيحا وللثاني فاسدا والرجحان للصحيح فيعارضه الخصم بان
الثاني حاضر والماء ماؤه كما لو كان كل واحد من الفراشين فاسدا فكذا هنا فيظهر فقه

المسئلة وهو ان الملك والصحة احق بالاعتبار من الحفرة والماء كما في فصل الزنا
فان الملك للاول والحفرة والماء للثاني فلان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح
يوجب الحقيقة فكانت الحقيقة اولى بالاعتبار من الشبهة فلا يعارض الشبهة
الحقيقة والثاني اي النوع الثاني من المعارضة الخالصة المعارضة في علة الاصل اي المقيس
عليه وهو ان يذكر في المقيس عليه علة اخرى لا تكون موجودة في الفرع ويستند الفرع
اليها معارضا للمعلل في علته وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى يعني هذا النوع
من المعارضة ثلثة اقسام الاول ان يأتي السائل بعلة لا يتعدى عن المقيس عليه
مثاله ما اذا علل المجيب في بيع الحديد بالحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا
كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة في الاصل الثمنية وانها عدمت في الفرع
وهو الحديد فلا يثبت فيه الحرمة او يتعدى الى المجمع عليه هذا هو القسم الثاني مثاله ما
لو علل في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة والشعير ويعارض السائل
بان المعنى في الاصل ليس ما ذكرت بل المعنى هو الاقتيات والادخار وقد فقد في الفرع فهذا
معنى يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز والذرة والسمسم او مختلف فيه وهو
المعارضة بعلة يتعدى الى فرع مختلف فيه هذا هو القسم الثالث مثاله ما لو عارض
السائل في هذه المسئلة ايضا بان يقول المعنى في الاصل هو الطعم لا ما ذكرت ولم يوجد
في الفرع وهذا معنى يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل وهذه
الاقسام باطلة لان الوصف الذي يدعيه السائل متعديا كان او غير متعد لا ينافي الوصف
الذي يدعيه المجيب لان الحكم يثبت بعلل مختلفة ثم ذلك الوصف ان لم يكن متعديا
ففساده ظاهر لان المقصود من التعليل هو التعدية واذا بطل التعليل بطل المعارضة

مطلب نوع الثاني في المعارضة

الحكم

وان كان

وان كان متعديا كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع مجمع عليه
او مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الا من حيث انه ينعدم
تلك العلة في هذا الموضع وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لان الحكم
يثبت بعلل شتى ولا يصلح دليلا عند عدم حجة اخرى فكيف يصح دليلا عند مقابلة حجة اخرى
وكل كلام صحيح في الاصل اي في اصل نفسه واصل وضعه بان يكون في الحقيقة منعا
للعلة المؤثرة يذكر على سبيل المفارقة اي يذكره اهل الطرد على وجه الفرق ولا يقبل
منهم لان الجدلي يمنع توجيهه فنذكره على سبيل الممانعة فيقبل منا لان الجدلي
لا يتمكن من رده فيكون مقبولا لان الممانعة اساس المناظرة اذ السائل ينكر
فسبيله الانكار دون الدعوى اعلم ان المعارضة في علة المقيس عليه تسمى بالمفارقة
عند الجمهور لانه فرق بين الاصل والفرع فيما هو مناط الحكم وهو من الاسئلة الفاسدة
وعند البعض يكون صحيحا لكن الاولى ان يذكر السائل كلامه بطريق المنع لانه اذا
شرع في الفرق يلزم الدليل عليه فربما يكون ملزما بالعجز عن اقامة الدليل اما اذا منع
يكون العهدة على المجيب ويكون السائل في استراحة كقول الشافعي في اعتاق
الراهن العبد المرهون انه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي
حق المرتهن فكان باطلا كالبيع وقال السائل من اهل الطرد ليس الاعتاق كالبيع
لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله فلا يصح القياس وهذا الفرق في الحقيقة هو المعارضة
في علة الاصل لان حاصله ان علة عدم النفاذ في البيع هو كونه محتملا للفسخ بعد
وقوعه وهذا الفرق صحيح في نفسه لكنه غير مسموع لكونه واردا على سبيل الفرق وهو غير
مقبول منه لانه لا ولاية للسائل في الفرق وطريق ايراده على سبيل الممانعة ان يقول

لانم وجود التعدية بلا تغيير في المتنازع فيه لان حكم الاصل وهو البيع التوقف على اجازة
المرتهن فيما يجوز فسخه لا الابطال وان في المعتق وهو الاعتاق تبطل اصلاً
ما لا يجوز فسخه بعد ثبوته فان العبد والمولى لو ارادا فسخ الاعتاق بعد وقوعه لا
ينفسخ حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه فكيف يصح قياسك وهذا تغيير
لحكم الاصل لان الابطال من الاصل غير الانعقاد على وجه التوقف واذا قامت
المعارضة هذا شروع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها يعني اذا تحققت المعارضة
بان لم تدفع بشيء من الاعتراضات المذكورة من الممانعة والقلب وغيرهما كان
السبيل فيه اي في دفعها الترجيح لان الجمع بين الاثبات والنفي في حالة واحدة
في محل واحد ممتنع فاذا لم يثبت للمجيب الترجيح صار منقطعاً وان رجح عليه فللسائل
ان يعارضه بترجيح علته اعلم ان الترجيح انما يقع في الدلائل الظنية واما في الدلائل
القطعية فلا سبيل الى الترجيح بل المتأخر ينسخ وان لم يعرف تاريخه وجب المصير الى
دليل آخر او التوقف وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر قيل في هذه العبارة
لان ما ذكره معنى الرجحان لا الترجيح واجيب عنه بان المضاف محذوف تقديره وهو
عبارة عن بيان فضل احد المثلين على الآخر ويمكن ان يقال وهو عبارة عن جملة التعريف
ومعنى العبارة الكشف والاظهار فيكون معنى الترجيح اظهار احد المثلين على الآخر
وصفاً يعني لا يكون ذلك الشيء الذي وقع به الترجيح دليلاً بنفسه بل يكون وصفاً
للذات غير قائم بنفسه لان الشيء انما يتقوى بصفة توجد في ذاته كما اذا كان احد
النقدين ظاهراً والآخر نقداً واما انضمام الشيء المستبد الى مثله لا يفيد في ذاته حالاً لم
يكن فيه يؤيده عدم ترجيح شهادة اربعة على شهادة شاهدين وقال بعض اصحاب الشافعي

مطلب الترجيح في المعارضة

اي المرجحة

اي الرجحان

العبارة

عبارة عن ايه تعدية ايرهه

يترجح

يترجح بكثرة الادلة لان الدليلين تعارضا فيبقى الآخر سالماً عن المعارضة فيصح
الاحتجاج به ومختارنا انه لا يترجح لان كل واحد معارض للدليل الذي يوجب الحكم على
خلافه فيتساقط الكل بالتعارض حتى لا يترجح نتيجة قوله وصفاً القياس على قياس
آخر يعارضه بقياس آخر ينضم اليه وكذلك الحديث يعني لا يترجح بانضمام حديث آخر
اليه ولا بالقياس والكتاب يعني لا يترجح آية منه بانضمام آية اخرى اليها ولا بالحديث
والقياس وانما يترجح بقوة فيه وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة
يعني لو جرح رجل رجلاً جراحة واحدة صالحة للقتل وجرحه آخر جراحات خطأ
كل واحدة منها صالحة للقتل فمات المجروح لا يترجح صاحب الجراحات حتى يكون
الدية على عاقلتهما نصفين لان كل جراحة منها علة معارضة لجراحة صاحب الواحدة
فلا يكون جراحة صفة لجراحة اخرى لتقويتها بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى
في التأثير كما اذا قطع احدهما يد رجل والآخر جز رقبته فمات فالقاتل هو الحاز لكونه
فعله اقوى منه في التأثير لان الحيوة غير متصورة مع جز الرقبة كذا قيل وفيه
بحث لانه ذكر في فصل المعارضة ان حكم التعارض بين الآيتين العدول الى السنة
وبين السنتين العدول الى قول الصحابي على هذا اذا تعارض آيتان ثم عدل
الى السنة ووجد فيها حديث يوافق احد الآيتين وعمل به يكون ترجيحاً للآية التي
توافقه اذ لا وجه لجواز العمل به الا هذا ولذا الآية كما تعارض الآية التي توافق الحديث
تعارض الحديث وكذا اذا تعارض سنتان ثم عدل الى القياس ووجد قياس آخر
موافق لاحد الحديثين وعمل به يكون ترجيحاً للحديث الذي وافق القياس به وهذا يدل
على ترجيح الكتاب بالحديث وهو مناف لما ذكر ان الكتاب لا يترجح بالحديث ولا الحديث

الحز مقطع العنق صح

بالقياس وكذا اي كما قلنا بمساواة صاحب الجراحة صاحب الجراحات قلنا الشفيعان في
الشقص اي في الجزء الشايع المبيع بسهمين اي بسبب ملك سهمين متفاوتين سواء
اي متساويان في استحقاق الشفعة ولا يترجح احدهما على الآخر بكثرة نصيبه الذي به صار
شفيعا صورتها دار مشتركة بين ثلثة نفر لاحدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث
ثلثها فباع صاحب النصف مثلا نصيبه فطلب الآخران الشفعة يكون المبيع بينهما
نصفين بالشفعة وعند الشافعي يقضى بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة من
مرافق الملك فيكون مقسوما على قدر الملك وانما وضع المسئلة في الشقص وان كان
حكم الجوار عندنا كذلك ليتأتى خلاف الشافعي وما يقع به الترجيح اربعة بقوة	مطلب اقسام الترجيح
الاثر لان المعنى الذي صار الوصف به حجة هو الاثر فمهما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج
به اولى كالاستحسان في معارضة القياس والاثر في الاستحسان اقوى كما بينا في
مسئلة سور سباع الطير فيرجح على القياس فان قلت لو صح الترجيح بقوة الاثر
لزم ان يرجح الشهادة بزيادة العدالة بان يكون بعض الشهود اعدل من بعض
عند التعارض قلت العدالة ليست بعلة بل شرطت لترجيح جانب الصدق
ولين سلمنا انها علة فلا نم انها تختلف بالزيادة والنقصان لانها عبارة عن
الانزجار عن المحرمات ولين سلم انها تختلف باختلاف الاشخاص لكن الاطلاع
على حقيقة الفضل متعذر فربما يظن انسان انه اعدل وهو في الحقيقة ادنى من
الذي يظن انه دونه فلا يمكن الترجيح به وتأثير الوصف ليس كذلك لانه امر
ظاهر ثابت بالدليل فيمكن الاطلاع على زيادة التأثير باعتبار قوة دليله وبقوة
ثباته اي ثبات الوصف على الحكم المشهود به اي الحكم الذي يشهد الوصف بثبوته وانما

جعل

جعل مشهودا به لان الوصف في الحقيقة شاهد بثبوته لا مثبت لان المثبت هو الله تعالى
والمراد ان يكون وصف احد القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس
الآخر كقولنا في صوم رمضان اي في الاستدلال على عدم وجوب تعيين نية صوم
رمضان انه متعين فلا يجب تعيين نية اولى من قولهم صوم فرض يعني ان صوم
فرض فيجب تعيين نيته كالقضاء لان هذا اي التعليل بوصف الفرضية لايجاب
التعيين مخصوص في الصوم دون ساير المواضع بخلاف التعيين المراد منه المتعين
اطلاقا لاسم السبب على المسبب فقد يتعدى الى الودايع يعني اذا ادى الوديعة الى
المالك يخرج عن العهدة باي وجه رده فلا يشترط تعيين الدفع للوديعة والمغصوب
اي في رد المغصوب ورد المبيع الفاسد حتى لو وهبه او باعه من المالك او تصدق
عليه وسلم اليه وقع عن الجهة المستحقة بتعيين الشارع سواء علم به صاحب الحق
او لم يعلم ولا يحتمل الرد بجهة اخرى لانه غير قابل لها فثبت ان التعليل بوصف ليس
بمخصوص بالصوم اولى فيكون اثباته على هذا الحكم اقوى واكثر من صفة الفرضية على
وجوب التعيين فان قلت انهم جعلوا العلة الصوم الفرض لا مطلق الفرضية فلا
يرد ساير الفرايض من رد الودايع وغيرها نقضا عليهم اجيب بان ايراد رد الوديعة
وغيره ليس بايراد نقض عليهم ولكنه بيان ان الفرضية ان سلم انها مؤثرة في
وجوب التعيين في الصوم فليست بمؤثرة في غيره ووصف التعيين مؤثر في عدم وجوب
التعيين على الاطلاق فيكون اثبت والزم للحكم فيكون اعتباره اولى وفيه بحث
لانه على تقدير ان يكون علة الخصم الصوم الفرض لا مطلق الفرضية لا يناسب هذا
الايراد في هذا المقام لان المقصود بيان ان علتنا اثبت والزم من علة الخصم ومتى كان علة

للخصم الصوم الفرض لا يحصل بهذا المقصود وبيانه ان علتنا وهو التعيين اثبت والزم من
مطلوع الفرضية وبكثرة اصوله يعني ان يشهد لاحد الوصفين اصلان او اصول فيرجح
على الوصف الذي لم يشهد له الا اصل واحد كقولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن
تكراره كمسح الخف والتيمم والجبيرة وهو اولى من قول الشافعي انه ركن فيسن
تكراره كالغسل ولا يشهد بوصف الخصم وهو الركنية اصل وهو الغسل وشهد لصحة
وصفنا اصول فيرجح وصفنا زعم بعض اصحاب الشافعي ان كثرة الاصول في القياس
بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة على ما مر بيانه فكذا هذا
وعند الجمهور هو صحيح لان الحجة هو الوصف المؤثرة لا الاصل لكن كثرة الاصول
توجب زيادة تاكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه آخر فيحدث بها قوة
في نفس الوصف فيصلح للترجيح وهي من جنس الاشتهار في السنن فان كثرة
الرواة ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن يحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال
في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا والحاصل ان الاقسام الثلثة راجعة الى معنى واحد
وهو الترجيح بقوة التاثير الا ان الجهات مختلفة والترجيح بقوة التاثير بالنظر
الى نفس الوصف والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول
بالنظر الى الاصل وبالعدم عند العدم وهو العكس هذا هو القسم الرابع من اقسام
ما يقع به الترجيح يعني ان الوصف اذا كان مطردا ومنعكسا بحيث اذا وجد الوصف
وجد الحكم واذا عدم الوصف عدم الحكم كان راجحا على الذي اطرد ولم ينعكس
قيل لا يصلح ان يكون هذا مرجحا لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا وجوده
لانه ليس بشيء والمختار انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف الذي

جعلته

جعل له

جعلته علة تدل على اختصاص الحكم به وتاكيد تعلقه به يصلح مرجحا لكنه ترجيح
ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف
لان الحكم يثبت بعلل شتى فيظهر ثمرته عند المعارضة مثاله قولنا في مسح الرأس
انه مسح في الوضوء فلا يسن تكراره فانه يترجح على قولهم انه ركن فيه فيسن
تثليثه لان ما قلنا ينعكس بما ليس بمسح كغسل اليد والوجه يسن تكراره وما
قالوا لا ينعكس فان المضمضة يتكرر وليست بركن اعلم ان المص لو قال قوة
الاثر وقوة ثباته وكثرة الاصول والعدم عند العدم بدون الباء لكان اولى لان
جعل المقسم ما به يقع الترجيح وما يقع الترجيح به هذه الامور وعلى ما ذكره يصير
التقدير الترجيح بكذا وذلك ليس من اقسام ما يقع الترجيح بل من اقسام
الترجيح ولكنه يعلم منه المقصود ولهذا لم يبال به واذا تعارض ضربا الترجيح هذا
بيان المخلص عن تعارض نوعين من الترجيح كان الرجحان الحاصل بالذات اي بما هو
في الذات احق منه في الحال اي اولى بالاعتبار من الرجحان الحاصل بما هو في الحال لان
الحال قائمة بالذات تابعة له في الوجود يعني الذات اسبق زمانا او رتبة من الحال
لان الحال قائم بها فله حكم العدم في حق نفسه فينقطع حق المالك بالطبخ والشي هذا
تفريع على ما ذكر من الاصل لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه لبقائها على الوجه الذي
حدث من غير تغيير والعين هالكة من وجه دون وجه وحق المالك في العين ثابت
من وجه دون وجه لانه هالك من وجه لتبدل الاسم وتبدل الاسم دليل تبدل
المسمى لانه بالطبخ والشي يصير العين مستهلكة فرجحنا الصنعة لكونها موجودة من
كل وجه وقال الشافعي صاحب الاصل اي المالك احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع

مطلب تعارض ضربا الترجيح

مطلب علة الاشباه والنظائر

لانها لا تقوم بنفسها لكونها عرضا تابعة له والجواب ان ما ذكر يرجع الى الحال والرجحان
من حيث الوجود اولى والترجيح بغلبة الاشباه لما ذكر المص المعاني التي يصح بها
الترجيح اشار الى معان رجح بها بعضهم وهي اربعة الاول الترجيح بما يصلح علة
بانفراده كما ذكرنا في اول فصل الترجيح الثاني الترجيح بغلبة الاشباه وهو ان يكون
للفرع باحد الاصلين شبه من وجه وبالاصل الآخر الذي يخالف الاصل الاول شبه
من وجهين وهو صحيح عند الشافعي وباطل عندنا لان كل وصف على حدة علة صالحة
للجمع بين الفرع والاصل فيتحقق اقيسة متعددة فيكون الترجيح بها ترجيح
القياس بالقياس وقد عرفت بطلانه عند بيان بطلان الترجيح بكثرة الادلة
مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من حيث المحرمية ويشبه ابن العم
من وجوه وهو جواز اعطاء زكوته وجواز نكاح حليلته وقبول الشهادة له فيكون
الحاقه بابن العم اولى ولا يعتق اذا ملكه وبالعموم اي الثالث الترجيح بعموم الوصف
بان يكون اشمل مثل ترجيح اصحاب الشافعي التعليل بوصف الطعم في الاشياء
الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة
والكثير وهو المكيل والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لان
التعليل بعلة قاصرة جائز عنده فبطل الترجيح بالعموم الذي هو زيادة التعدي ولو
كان العموم مقصودا لترجحت المتعدية بعمومها على القاصرة ولم يترجح عندهم ولان
الوصف فرع النص عندهم لكونه مستنبطا منه والنص الخاص والعام سواء عندنا
وعنده الخاص مرجح على العام فكيف صار العام اقوى من الخاص وبقلة الاوصاف
فاسد هذا هو القسم الرابع مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي وصف الطعم على الكيل

والجنس

مطلب

والجنس بوحدته لان علة ذات وصف لكونها مضبوطة اكثر تأثيرا من ذات وصفين
وهذا فاسد عندنا لان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص والنص الموجز
لا يترجح على المطول فكذا العلة بل الاعتبار فيه للتأثير لا للقلة والكثرة اعلم
ان الاصوليين ذكروا في التراجيح الصحيحة والفاسدة وجوها كثيرة الا ان
المص اقتصر على الاربعة في الصحيح وفي الفاسدة ايضا لانها هي المتداولة بين
اهل اللغة ولان ما سواها من الوجوه الصحيحة يندرج فيها اذا امعن النظر اليها
وكذا في الفاسدة واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا اي بنوع من انواع الدفع كانت
غايته اي ثمرته ان يلجئ المعلل الى الانتقال وهو على اربعة اقسام اما ان
ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى وهذا القسم من الانتقال انما
يتحقق اذا كان الدفع بالممانعة بان يعلل المعلل بوصف غير مسلم عليته عند
السائل كما قيل في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة انه لا يضمن لانه
مسلط على الاستهلاك فقال السائل لا نسلم انه مسلط فانتقل المعلل الى
علة اخرى ليثبت بها كون ايداعه عند الصبي تسليطا له على الاستهلاك
او ينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى مثاله ما اذا علل على جواز اعتاق المكاتب
الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين بان الكتابة عقد معاوضة
يحتمل الفسخ بالاقالة او بعجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الى الكفارة
كالبيع بشرط الخيار فانه لا يمنع الصرف الى الكفارة بالاجماع فان قال الخصم
انا قائل بموجبه فعندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة ولكن المانع
نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد لان العبد مستحق للعتق بسبب الكتابة

قيل له هذا العقد لا يوجب نقصانا مانعا من الصرف الى الكفارة اذ لو تمكن
النقصان لما جاز فسخه لان نقصانه انما يثبت بثبوت الحرية بوجه والحرية الثابتة
بوجه لا يحتمل الفسخ فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى ايضا فكان هذا
آية كمال فقه المعلل حيث علل على وجه امكنه اثبات حكم آخر بتلك العلة
المسلمة بالاجماع فان قال الخصم نسلم انه لا يوجب نقصانا في الرق ولكن فيه
مانع آخر وهو صيرورته كالزائل عن ملك المولى قلنا المبيع بشرط الخيار زائل
عن ملكه بوجه ولهذا لو مات من له الخيار لزم البيع ثم انه لا يمنع الصرف الى الكفارة
لكونه محتملا للفسخ فكذا الكتابة او ينتقل الى حكم آخر وعلة اخرى بان تعذر
اثبات الحكم بالعلة الاولى فاراد اثباته بعلة اخرى كما في الصورة المذكورة
لما قال السائل عندي هذا العقد لا يمنع ولكن المانع نقصان الرق علل بوصف
آخر فقال هذا عقد معاملة يحتمل الفسخ فوجب ان لا يوجب نقصانا في الرق
وهذا جائز لانه انما يضمن بتعليله اثبات الحكم الذي يزعم ان خصمه ينازعه فيه
فاذا اظهر الخصم فيه الموافقة حجة واراد ان يثبت حكما آخر مساويا للحكم الاول
جاز له ان يثبته بعلة اخرى ولكن مثل هذا التعليل الذي يحتاج فيه الى الانتقال
الى علة اخرى وحكم آخر لا يخلو عن ضرب غفلة حيث لم يعرف المعلل موضع الخلاف
في ابتداء تعليله او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات
العلة الاولى وهذه الوجوه صحيحة الا الرابع لان هذا الانتقال يعد انقطاعا
لكن مجالس المناظرة لم تعقد الا لابانة الحق وانما يحصل الابانة اذا كان الدليل
متناهيا ولو جوزنا هذا الانتقال ولم نجعل انقطاعا لطال مجلس المناظرة منه

غير

غير حصول المقصود الا يرى اذا لزمه النقض فانه يعد انقطاعا ولا يصح من المعلل
ادراج وصف زائد يحصل به الاحتراز عن النقض فلان لا يصح هذا لم
التعليل ابتداء كان اولى ومحاجة الخليل ع م مع اللعين وهو نمرود بن
كنعان بقوله ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين بقوله انا احيي و
اميت انتقل الى حجة اخرى لا لاثبات الحكم الاول ليست من هذا القبيل لان
الحجة الاولى التي ذكرها كانت لازمة على اللعين لانه ع م اراد بقوله يحيي و
يميت حقيقة الاحياء والاماتة وعارضه اللعين بامر باطل وهو اطلاق
احد المسجونين وقتل الآخر وذلك ليس من الاحياء والاماتة في شيء وكان
اللعين محجوجا بتلك الحجة الا ان القوم لما كانوا اصحاب الظواهر وكانوا
لا يتأملون في حقائق المعاني تخاف الخليل ع م الاشتباه والالتباس عليهم
فضم الى الحجة الاولى حجة ظاهرة لا يتمكن فيها الاشتباه وهذا معنى قوله
الا انه انتقل دفعا للاشتباه **فصل** جملة ما يثبت بالحجج التي سبق
ذكرها شيئان الاحكام من الحل والحرمة والوجوب والفرض وغيرها وما
يتعلق به الاحكام من السبب والعلة وغيرهما فان تعلق الاحكام يتعلق بها
الحق هذا الفصل بباب القياس لان القياس لا يعرف الا به وكان القياس
ان يقدم على القياس لانه وسيلة له والوسيلة مقدمة على المقاصد الا ان
القياس اصل من اصول الشرع فوجب وصله بالحجج المتقدمة اما الاحكام فاربعة
حقوق الله خالصة قيل انه تمييز والظاهر انه حال لان التمييز في المشتق
ضعيف والمراد من حق الله تعالى ما يتعلق به نفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام
او الكعبة

مطلب اثبات وحدانيته تعالى ببراهين
وهو قال ابراهيم فان الله يأتي بالشمس من المشرق
فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر والله لا
يهدي القوم الظالمين الآية في سورة البقرة

مطلب الاحكام وما يتعلق بها

وهو اتخاذهم اياه قبلة وكحرمة الزنا فان نفعه عام وهو سلامة انسابهم وانما
نسب الى الله تعظيما لانه تعالى يتعالى عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون شيء
حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا له بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك
وحقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح
ماله باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المرأة وما اجتمعا فيه وحق الله غالب
كحد القذف وفيه حق الله لانه شرع زاجرا وحق العبد لان فيه دفعا لعار الزنا
عن المقذوف وحق الله فيه غالب حتى لا يجري فيه ارث واسقاط بالعفو وما
اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص فان فيه حق الله وهو اخلاء العالم
عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو غالب لجريان الارث وصحة الا
عتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى ثمانية انواع ثبت بالاستقراء
عبادات خالصة كالايمان وفروعه كالصلوة والزكوة وغيرهما من الفرائض و
انما كانت فروعا للايمان لانها لا تصلح بدونه وهو صحيح بدونها وهي اي العبادات
الخالصة انواع ثلثة اصول ولواحق وزوايد اما الايمان فالتصديق اصل
محكم لا يقبل السقوط والاقرار ملحق بالتصديق لانه معبر عما في الضمير والزوايد
في الايمان تكرار الشهادة مرة بعد اخرى والاصل في الفروع الصلوة وهي عماد الدين
ثم الزكوة المرتبة لنعمة المال ونعمة البدن اصل لان المال وقاية له ثم الصوم
لانه شرع لقهر النفس فلا يصير قربة الا بواسطة قهر النفس وهي دون الواسطة في
الزكوة لان النفس تميل الى الشهوات وما صفة فيها قبح ولا قبح في صفة الفقر
وكانت اقوى في كونها واسطة ثم بعده الحج وهي عبارة عن هجرة من الاوطان

والخلان

والخلان وفيه قطع مادة الشهوات وضعف نفسه وكان الحج بمنزلة الوسيلة الى
الصوم وبعد هذه الجملة الجهاد لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان
واما الزوايد فما سواها من نوافل العبادات وسننها لانها شرعت مكملات لـ مكملا لها
للفرائض وزيادة عليها وعقوبات كاملة والمراد بكمالها ان تكون عقوبة محضة
كالحدود وهي حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وعقوبات قاصرة كحرمان الميراث
بالقتل اما انه عقوبة فلانه غرم مالي لحق القاتل بواسطة القتل واما قاصرة
فلانها عقوبة مالية ولا شك انها قاصرة بالنسبة الى البدنية وحقوق دائرة
بين العبادة والعقوبة كالكفارات اما ان فيها معنى العبادة فلانها تؤدى بما
هو عبادة محضة كالصوم والاعتاق واما ان فيها معنى العقوبة فلانها لم تجب
ابتداء بل وجبت اجزية على افعال توجد من العباد ويكون فيها معنى الحظر وعبادة
فيها معنى المؤونة وهي الثقل والكلفة كصدقة الفطر فان فيها جهة العبادة
وهي كونها صدقة ولهذا اشترط لايجابها صفة الغناء وشرط النية فيها وجهة
المؤونة وهي انها تجب على الانسان بسبب راس غيره ومؤونة فيها معنى العبادة
كالعشر اما جهة المؤونة فيها فلان العشر سبب حفظ الاراضي لانه يصرف الى
مصارف الزكوة والفقراء الغازين الدافعين شر الكفرة والضعفاء لـ
الداعين لهم بالنصرة كما قال هل انتم تنصرون بضعفائكم فيكون الاراضي محفوظة
بالعشر واما جهة العبادة فلان مصرفه مصرف الزكوة واما جهة غلبة المؤونة
فلانها باعتبار الاصل وهو الارض النامية وجهة العبادة باعتبار ما هو تابع وهو
محل الصرف والثابت باعتبار الاصل راجح ومؤونة فيها معنى العقوبة كالخراج فانه

باعتبار تعلقه بالارض مؤنة وباعتبار الاشتغال بالزراعة وهي سبب الذل
في الشريعة لكونها اعراضا عن الجهاد عقوبة الا ان الارض اصل والتمكن من الزراعة
وصف وكان معنى المؤنة فيه اصلا وحق اى الثابت من حقوق الله تع قائم بنفسه
اى ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شيء ومن غير ان يكون له سبب مقصود
يجب على العبد اداؤه فان قلت لم لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا له قلت
لان الجهاد ما شرع الا لاعلاء كلمة الله ودفع شوكة المشركين كقوله تع وقا
تلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله الآية ولهذا جاز الخمس لبني هاشم لانه
لما لم يلزم اداؤه على العبد طاعة لله لم يكن من غسالة الناس واوساخهم فتولى
اخذه وقسمته من كان خليفة الله في ارضه وهو السلطان لانه نائب الشرع كخمس
الغنائم فان الجهاد حقه تع لانه اعزاز دينه فصار المصاب بالجهاد كله لله تع قل الانفال
لله والرسول لكنه اوجب اربعة اخماس للغانمين منة منه عليهم لان العبد لا
يستحق بعمله لمولاه شيئا والمعادن والمعدن اسم لما خلق الله تع في الارض من الفضة
والذهب وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما كالدية وملك
المبيع والثمن وملك النكاح وغيرهما وهذه الحقوق كلها سواء كانت حقا لله تع
او للعباد تنقسم الى اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار كما هو مذهب
الفقهاء ثم صار الاقرار اصلا مستبدا خلفا عن التصديق اى عن الايمان الذي هو
التصديق والاقرار في احكام الدنيا بان يقوم مقامه ويترتب عليه حكمه كما في
المكره على الاسلام فان اقراره قام مقام مجموع التصديق والاقرار وان عدم التصديق
منه ثم صار اداء احد الابوين الايمان في حق الصغير خلفا عن ادائه اى عن اداء

الصغير

٢١٠ الصغير الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين لعجزه عن ذلك ثم صار تبعية
اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين اى احدهما في اثبات الاسلام في الذي سبي
صغيرا او اخرج الى دار الاسلام وحده حتى ان الصبي اذا وقع في الغنيمة في سهم رجل
من الجند في دار الحرب فمات هناك يصلى عليه لثبوت حكم الايمان له بالتبعية
وليس هذا خلفا عن خلف لانه لا يكون للخلف خلف بل كل ذلك يكون خلفا
عن ادائه للصغير لكن البعض مرتب على البعض وكذلك اى كالتصديق والاقرار
في انهما اصلان والبواقي خلف عنهما الطهارة اصل والتيمم خلف عنه بلا خلاف
ثم هذا الخلف عندنا مطلق يعني الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء لا
فيثبت به اباحة الصلوة وعند الشافعي ضروري يعني يثبت خلفيته لضرورة
الاحتياج الى الصلوة لا لكونه رافعا للحدث فيكون خلفيته مقيدة بوقت
قيام الضرورة حتى لم يجز اداء الفروض بتيمم واحد لان ما يثبت بالضرورة يتقدر
بقدرها لكن الخلافة بالاصالة بين الماء والتراب في قول ابي ح رح وابي
يوسف رح استدراك من قوله ثم هذا الخلف عندنا لان الله تع نص على عدم الماء
عند النقل الى التيمم بقوله فلم تجدوا ماء فدل ان الخلفية بين الماء والتراب كما
نص على الحيض في قوله تع واللائي يئسن من المحيض الاية علم ان الاشهر خلف عن
المحيض لا عن التربص وعند محمد وزفر رحمهما الله الخلافة بين الوضوء والتيمم لان
الله تع امر بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم بالتيمم عند العجز بقوله فتيمموا فكانت بينهما
لا بين الماء والتراب ويبتنى عليه اى على الاختلاف المذكور مسئلة امامة المتيمم
المتوضئين فانه يجوز عندهما لانه لما كان التراب خلفا من الماء لم يكن خلفية بين

الطهارتين فلم يكن طهارة المتيمم اضعف من طهارة المتوضي بل يكون مثلها وعند محمد
وزفر لما كان التيمم خلفا عن الوضوء كان المتيمم صاحب خلف فيكون طهارته اضعف
والخلافة لا تثبت الا بالنص اي بعبارته او دلالته اراد به انتفاء ثبوت الخلافة
بالرأي بل بالنص وشرطه اي شرط كونه خلفا عن الاصل عدم الاصل للحال على احتمال لا الحصر فيهما كما ان الاصل لا يثبت بالرأي ح
الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل ثم بالعجز عنه يتحول الى الخلف فيصح الخلف
واما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا اي فلا يكون موجبا للخلف لانه لم ينعقد
السبب موجبا للاصل حتى ان الخارج من البدن اذا لم يكن موجبا للوضوء كالدمع
والعرق لم يكن موجبا للتيمم ويظهر هذا في يمين الغموس فانها لما لم تنعقد موجبة
للاصل وهو البر لم تكن موجبا لما هو خلف عنه وهو الكفارة والخلف على
مس السماء فانها لما انعقدت موجبة للبر كانت موجبة للخلف وهو الكفارة و
واما القسم الثاني من التقسيم المذكور في اول الفصل فاربعة الاول السبب وهو في اللغة
ما يتوصل به الى المقصود وفي الشريعة ما عرف في المتن وهو اقسام سبب حقيقي وهو
ما يكون طريقا الى الحكم صرح بهذا القيد ليخرج العلة لانها ليست بطريق الى
الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب خرج به العلة ولا وجود خرج به الشرط ولا يعقل بل هي دالة على طريق الحكم ح
فيه معاني العلل اي لا يكون له تاثير في وجود الحكم اصلا لا بواسطة ولا بغير واسطة
خرج به السبب الذي له شبهة العلة والسبب الذي فيه معنى العلة لكن يتخلل بينه
وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب اي لا تكون مستفادة منه كدلالته اي بين وجود السبب ووجود الحكم ح
يعني اذا دل انسان انسانا ليسرق مال انسان او ليقتله ففعل المدلول لم يضمن
الدال شيئا لان الدلالة سبب محض وقد يتخلل بينه وبين حصول المقصود

ما هو علة غير مضاف الى السبب وهو الفعل الذي يباشره المدلول باختياره فلم
يكن اضافته الى السبب فان قلت هذا منقوض بما قالوا اذا سعى انسان
الى ظالم في حق آخر بغير حق حتى غرمه مالا يجب الضمان على الساعي وبدلالة
المحرم انسانا على صيد فقتله يجب على الدال ضمان الصيد قلت ذلك قول
بعض مشايخنا لكثرة السعاة فنقصد وازجرهم عن ذلك بتلك الفتوى دون
قول المتقدمين ودلالة المحرم جناية لانه التزم بعقد الاحرام امن الصيد عنه
فيكون الدلالة ازالة الامن عنه فيكون جناية فيجب الضمان عليه كالمودع اذا
دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا ما التزمه من الحفظ فاذا اضيف العلة
اليه هذا هو القسم الثاني اي لو كانت المتخللة بين السبب والحكم مضافة الى
السبب صار للسبب حكم العلل حتى صار الحكم مضافا اليه كسوق الدابة الدابة بها و
قودها فان كل واحد منهما سبب لتلف ما يتلف بوطئها حالة السوق و
القود وقد تخلل بينه وبين المتلف ما هو علة وهو فعل الدابة لكن هذه العلة
مضافة الى السوق والقود لانهما اكرها الدابة على الذهاب فيكون لهذا السبب
حكم العلة لكونه علة العلة في الحقيقة والحكم يضاف الى علة العلة اذا لم يكن
العلة صالحة للاضافة اليها وهذه العلة غير صالحة ولان فعل العجماء هدر فيكون فعل
الدابة مضافا الى السائق والقائد فيكون التلف مضافا اليه فيما يرجع الى
بدل المحل وهو الضمان واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون مضافا حتى لا يحرم
عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة والقصاص فان قلت اكرههما على السير لا على
الاتلاف والموضع ههنا انما يلزم ضمنا فكان ينبغي ان لا يجب الضمان قلت القود

والشروع مشروط بالسلامة لا على الاطلاق والقصد ليس بشرط في الضمان في حقوق
العباد واليمين بالله تع قبل الحنث او بالطلاق او العتاق والمراد من اليمين
بالطلاق والعتاق تعليقهما بالشيء كقولك ان دخلت الدار فانت طالق وان
دخلت الدار فانت حر والمراد بالتعليق الذي هو يمين المعلق به وهو قولك
انت طالق يسمى سببا مجازا هذا هو القسم الثالث لان اليمين شرعت للبر سواء
كانت لله او لغيره والبر خط لا يكون طريقا الى الكفارة في اليمين بالله ولا الجزاء
في اليمين بغير الله لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث لا يجب
الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع عن الشيء سببا لثبوته وطريقا اليه
فلما كان اليمين او المعلق بالشرط يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع سمي سببا
للكفارة والجزاء مجازا باعتبار ما يؤول اليه وهذا عندنا والشافعي جعل اليمين و
والمعلق بالشرط سببا وهو بمعنى العلة لان اليمين هو التي توجب الكفارة عند
الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط وكان كل واحد منهما سببا
في الحال لا علة باعتبار تاخر الحكم ولكن في معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم
عند وجود الشرط واذا كان في الحال سببا بمعنى العلة لم يجز تعليق الطلاق والعتاق
بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله ولكن له اي للمعلق الذي سميناه سببا مجازا
شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة للجزاء من حيث الحكم وعند زفر هو خال عن
شبهة العلية كما هو عن حقيقة العلية حتى يبطل التنجيز التعليق هذا ثمرة الخلاف
فعندنا يبطل وعنده لا وصورة النزاع ما اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت
طالق ثلثا ثم طلقها ثلثا فتزوجت بزوج اخر ودخل بها ثم عادت الى الاول

بنكاح

بنكاح صحيح فدخلت الدار لم تطلق عندنا وعند زفر تطلق وذلك لانه ليس للمعلق
شبهة السببية عنده بوجه اذ لا بد للسبب وشبهته من محل ينعقد فيه ولا
التعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحله فاوجب قطع السببية بالكلية
واذا لم يبق له جهة السببية بوجه لا يحتاج الى المحل واحتمال صيرورته سببا
في الزمان الثاني لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية
وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج اخر وهو في الحال يمين ومحلها ذمة الحالف
فيبقى ببقائها ولا يبطل بالتنجيز ولهذا صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك
مع عدم المحل في الحال وعندنا التنجيز يبطل التعليق حتى لو عادت بعد زوج
اخر اليه ثم وجد الشرط لا يقع شيء لان التعليق بمنزلة اليمين واليمين شرعت
للبر والبر لا يحصل غالبا الا بان يكون مضمونا بالجزاء على معنى انه يجب الجزاء
بترك البر ليتحقق معنى الحمل او المنع فلما كان البر مضمونا بالجزاء صار للجزاء في
الحال شبهة الثبوت ليكون اليمين مخيفا كالمغصوب فانه مضمون بالقيمة فيكون
للغصب حال قيام المغصوب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن
والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت لوجه لما صحت هذه الاحكام
لان قدر ما وجد من الشبهة لا يبقى الا في محله يعني لا بد لشبهة من محل يبقى فيه كالحقيقة
يعني لحقيقة السبب لا تستغني عن المحل اذ شبهة الشيء لا يثبت الا فيما يثبت فيه فاذا
فات المحل بطل يعني بتنجيز الثلث قد فات المحل فيبطل شبهة الثبوت فيبطل
التعليق لان التعليق ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون تلك الصفة بخلاف تعليق
الطلاق بالملك في المطلقة ثلثا هذا اشارة الى جواب عما قال ان بقاء التعليق

حقيقة الا يرى ان شبهة البيع لا يثبت في
حق الحر لان حقيقته لا يثبت

لا يحتاج الى بقاء المحل بدليل صحة تعليق الطلاق في المطلقة ثلثاً بالملك
ابتداءً بدون المحل فلأن يبقى بدونه كان أولى لان البقاء اسهل من
الابتداء لان ذلك الشرط في حكم العلل من حيث ان النكاح يثبت به
مالكية الطلاق ومن حيث ان ملك اليمين في الرقيق يثبت به مالكية الاعتاق
فصار النكاح بمعنى علة العلة للطلاق فيثبت له شبهة العلة وتعليق الحكم
بحقيقة العلة لا يصح كما لو قال ان اعتقتك فانت حرة كان باطلاً فالتعليق
بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتباراً للشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل
التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار التعليق بشرطه وهو في حكم
العلل معارضاً اي مانعاً لهذه الشبهة وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت الشبهة
للمعلق قبل تحقق الشرط السابقة عليه اي على الشرط توضيحه ان شبهة التعليق
في الحال يقتضي المحلية يعني التعليق باعتبار كونه سبباً مجازاً يقتضي المحلية
في الحال وثبوت شبهة وقوع الجزاء قبل وجود الشرط وكونه معلقاً بما هو علة
ملك يقتضي بطلانه فصارا معارضين فتساقطا فلا يحتاج الى المحل والايجاب المضاف بمضافه
كقوله انت طالق غداً سبب للحال الآن حكمه تأخر بواسطة الاضافة
يؤيد ذلك ان اضافة ايجاب الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر لا يخرج
شهود الشهر من ان يكون سبباً في حقه مثل في حق المقيم حتى يصح الاداء منه
وهو من اقسام العلل على ما يجيء في اقسامها ان شاء الله تع وسبب له شبهة
العلة كما ذكرنا في اليمين بالطلاق والعتاق ومن هذا عرف ان اقسام السبب
ثلثة سبب حقيقي وسبب مجازي وسبب في معنى العلة والسبب الذي له شبهة

العلة هو السبب المجازي وجه الحصر ان المفضي الى الحكم اما ان يكون في الحال او
في المآل والثاني هو السبب المجازي والاول اما ان يكون له تأثير اولا فالاول
السبب الذي في معنى العلة والثاني السبب الحقيقي والثالث اي الثالث من اقسام
ما يتعلق به الحكم العلة وهي مأخوذة من العلل وهي الشربة بعد الشربة و
يسمى الامر المثبت للحكم علة في الشرع بها لتكرر الحكم بتكررها وفي الشريعة
ما عرفه المص وهو ما يضاف اليه وجوب الحكم اي ثبوته احترز به عن الشرط
ابتداءً اي بلا واسطة واحترز به عن السبب والعلامة وعلة العلة والتعليقات
وهذا يشمل العلل الموضوعة كالبيع والنكاح وغيرهما والعلل المستنبطة
بالاجتهاد كالعلل المؤثرة في القياسيات وهي سبعة اقسام اعلم ان العلل
الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلثة احدها ان يكون علة اسماً بان تكون
علة في الشرع موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الحكم الموجب اليها بلا واسطة
والثاني ان يكون علة معنى بان يكون مؤثرة في ذلك الحكم والثالث ان
تكون علة حكماً بان يكون بحيث يثبت الحكم عند وجودها من غير تراخ وهي
باعتبار استكمال هذه الاوصاف وعدم استكمالها منقسمة الى سبعة اقسام
الاول علة اسماً اي صورة وحكماً ومعنى كالبيع المطلق فانه موضوع للملك
والملك مضاف اليه لا بواسطة وعلة معنى لانها مؤثرة فيه اذ هو مشروع له
وعلة حكماً لانه يثبت الملك عنده وجوده ولا تراخي وعلة اسماً لا حكماً ولا معنى
كالايجاب المعلق بالشرط فان هذا الايجاب علة اسماً لانه موضوع في الشرع للحكم ويضاف
الحكم اليه عند وجود الشرط فيقال هذا الطلاق واقع بالتعليق السابق وليس

علة حكماً اذ الحكم يتأخر عنه الى وجود الشرط ولا معنى اذ لا تاثير له فيه قبل وجود
الشرط واليمين بالله تع بالنسبة الى الكفارة من هذا القبيل لان الكفارة تضاف
اليها فيقال كفارة اليمين كذا في جامع الاسرار وللقائل ان يقول انهم فسروا
العلة اسماً بانها هي التي تكون موضوعة في الشرع لحكمها واليمين بالله
ليس بموضوع للكفارة بل للبر فلا يكون من هذا القبيل بهذا التفسير وعلة
اسماً ومعنى لا حكماً كالبيع بشرط الخيار فان البيع علة للملك اسماً لانه
موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر في ثبوت الملك لكن الحكم وهو ثبوت الملك
متراخ فلا يكون علة حكماً اورد المص لهذا القسم خمسة امثلة احدها ما ذكر و
الثاني في قوله والبيع الموقوف بان يبيع انسان مال غيره بغير اجازته فانه
علة اسماً ومعنى للملك وليس بعلة حكماً لتراخي الملك البات الى زمان اجازة الثابت
المالك والايجاب المضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى وقت فانه علة
اسماً ومعنى لا حكماً لتأخره الى زمان ما اضيف اليه ونصاب الزكوة قبل مضي
الحول فانه علة اسماً لانه وضع لوجوب الزكوة ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة
ومعنى لانه مؤثر في وجوب الزكوة لان الغناء يوجب الاحسان الى الفقراء والغناء
يحصل بالنصاب لا حكماً لتأخر وجوب الاداء الى حولان الحول وعقد الاجارة
هذا هو المثال الخامس فانه علة لملك المنفعة اسماً لانه وضع له والحكم يضاف اليه
ومعنى لانه مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة لا حكماً لان حكمه ملك المنافع التي توجد
في مدة الاجارة وهي معدومة والمعدوم لا يصلح ان يكون محلاً للملك فلا يكون علة
حكماً وعلة يعني الرابع علة في حيز الاسباب اي في مكانها والمراد به مشابهتها لها

تشبيهه

شبيهة بالاسباب تفسير له كشراء القريب فانه علة للملك والملك في القريب علة
للعتق فيكون العتق مضافاً الى الاول بواسطة فمن حيث انه لم يوجد الا بواسطة
العلة كان الشراء سبباً ومن حيث ان الواسطة من احكامه وكان العتق مع علته
وهي الملك مضافاً اليه كان علة تشبه الاسباب ومرض الموت وهو علة اسماً لحجر
المريض عن التبرعات فيما هو حق الوارث لاضافة الحكم اليه يقال انه محجور عن تصرف
الفلاني لكونه في مرض الموت ومعنى لانه مؤثر في الحجر وليس بعلة حكماً لتراخي حكمه
الى اتصاله بالموت لان الحجر لا يثبت عند ابتداء المرض بل اذا اتصل الموت به يثبت
الحجر مستنداً ولكنه يشبه الاسباب من حيث ان الحكم لم يثبت به والتزكية عند ابي حنيفة
رح يعني تعديل الشهود عند ابي ح رح علة للحكم الثابت بالشهادة وشبيهة بالسبب
اما انها علة فلانها في معنى علة للحكم بالرجم فيما اذا شهدوا بالزنا على محصن فان الشهادة
بدون التزكية لا توجب الرجم فكان التزكية علة العلة وعلة العلة مع حكمها مضافة
الى علة الحكم فاذا رجع المزكون ضمنوا الدية عنده ولا يضمنون عندهما لانهم
اثنوا على الشهود خيراً وكان بمنزلة ما لو اثنوا على المشهود عليه خيراً بان قالوا
وهو محصن واما انها شبيهة بالسبب فلوجود الواسطة بينها وبين الحكم وهي كلمة
شهادة الشهود وكذا اي كما ذكر من الامثلة كل ما هو علة العلة فانها علة تشبه
الاسباب وكانت الاولى بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكما ان الحكم
يضاف الى العلة هناك دون الصفة فههنا يضاف ايضاً الى العلة دون الواسطة
فمن حيث ان العلة الاخيرة تضاف الى الاولى كانت الاولى علة ومن حيث انها لا
توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبهاً بالسبب وهذا هو السبب في معنى العلة بعينه

اورده الشيخ في الموضعين متابعاً لفخر الاسلام فانه اورده في باب تقسيم السبب وفي
باب تقسيم العلة باعتبار الشبهتين اعلم ان هذا القسم اي القسم الرابع اما علة
الى العلة اسماً ومعنى لا حكماً كالمرض واما الى العلة معنى لا حكماً ولا اسماً كالتزكية
وما يشبهها في كونها علة العلة مثل شراء القريب وغيره فيكون الاقسام ستة
لكن لما امكن وجوده بدون كل واحد منها وكذا امكن وجود كل واحد بدونه ح
جعله قسماً آخر ووصف له شبهة العلل اي الخامس وصف لا يكون علة حقيقة
ولا سبباً حقيقياً ولكنه يكون له شبهة العلة كاحد وصفي العلة التي هي ذات
وصفين فان كل واحد من وصفيها له شبهة العلة حتى لو وجد احدهما قبل الآخر
لا يكون سبباً محضاً لانه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بل هو مؤثر في
اثبات الحكم اذ لو لم يكن له مدخل في التاثير لكان الآخر وحده هو العلة ولو لم
يكن العلة ذات وصفين والتقدير بخلافه فلا يكون سبباً محضاً بل يكون له شبهة
العلة ولم يكن علة ايضاً لان العلة هي المجموع لا هو وحده ولهذا جعلنا الجنس
والقدر علة محرمة للنسيئة لان فيه شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة
واذا كان فيه شبهة الفضل يثبت بشبهة العلة ولا يثبت به حرمة الفضل لانه اقوى
الحرمتين ولها علة معلومة فلا تثبت بما هو دونها في الدرجة وعلة معنى وحكماً لا
اسماً كآخر وصفي العلة فان الوصف الذي يوجد آخراً علة معنى لانه مؤثر في الحكم
لان الحكم يوجد عنده لا اسماً لانه وحده ليس بموضوع للحكم لان الموضوع له هو
المجموع فلا يكون احدهما علة حقيقة وانما اضيف الحكم الى الوصف الآخر دون
الاول لانه يترجح على الاول في التاثير لوجود الحكم عنده كما لو قال لامرأته ان

دخلت

دخلت هاتين الدارين فانت طالق فان وجد دخولهما في الملك تطلق وان
وجدا في غيره لا تطلق ولو وجد الاول في الملك والثاني في غير الملك لا تطلق
اتفاقاً ولو وجد الاول في غير الملك والثاني في الملك تطلق عند علمائنا خلافاً
لزفر فعنده لا تطلق في الصورة الاخيرة كما في الثانية والثالثة وعلة اسماً وحكماً
لا معنى هذا هو القسم السابع كالسفر والنوم للترخص والحدث فان السفر علة
للترخص اسماً لانها تضاف اليه في الشرع يقال رخصة السفر الافطار والقصر
وحكماً لانها تثبت بنفس السفر متصلة به لا معنى لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس
السفر بل المشقة لانها هي المؤثرة في اثبات الرخصة والنوم المخصوص بالحدث
بالنسبة الى الحدث فانه علة للحدث اسماً لان الحدث يضاف اليه وحكماً لانه يثبت
عنده وليس بعلة معنى لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر خروج النجس لكن لما كان
الاطلاع على حقيقته متعذراً اوكان النوم المخصوص سبباً ظاهراً لخروج النجس
اقيم مقامه ودار الحكم عليه معه اعلم ان هذه الاقسام التي ذكرها المص هي ستة
اقسام من الاقسام السبعة التي خرجت من التقسيم على الوجه الذي ذكرنا لان القسم
الرابع وهو ما عبر عنه بقوله علة في حيز الاسباب عائداً اما الى العلة اسماً ومعنى لا
حكماً واما الى العلة معنى لا حكماً ولا اسماً لكن المص لشبهه بالاسباب جعله قسماً
آخر كما ذكرنا والقسم الخامس الذي عبر عنه بقوله ووصف له شبهة العلل هو علة
معنى لا حكماً ولا اسماً وبقي من تلك الاقسام قسم آخر لم يذكره المص وهو العلة حكماً
لا اسماً ولا معنى وذلك كالشرط الذي سلم عن معارضة العلة مثل حفر البئر
فيصير الاقسام ثمانية وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم فقيد بالحقيقية

لان العلة العقلية مقارنة مع معلولها زمانا اتفاقا كحركة الاصبع مع الخاتم واختلفوا
في جواز تقدم العلة الحقيقية الشرعية على معلولها زمانا فذهب المحققون الى و
جوب مقارنتها مع معلولها وهو مختار المص واليه اشار بقوله بل الواجب اقترانهما
معا كالاستطاعة مع الفعل وذهب بعض الى وجوب تقدمها بحسب الزمان لان العلل
الشرعية موصوفة بالبقاء ولها حكم الجواهر ولهذا ينفسخ بعد مدة فلابد ان يثبت
الحكم عقيب العلة ضرورة بخلاف الاستطاعة لانها عرض لايبقى زمانين قلنا ان
الفسخ ورد على الحكم لا على العقد ولئن سلمنا انه وارد فذلك ضروري يثبت دفعا
لحاجة الناس الى الفسخ لان الحكم لا يمكن الا بفسخ العقد لان الحكم ليس بمنعقد
حتى يكون فسخه فلم يثبت البقاء فيما وراء موضع الضرورة وقد يقام السبب الداعي
والدليل مقام المدعو والمدلول كالسفر اقيم مقام المشقة ومثال اقامة الدليل مقام
المدلول الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة في قول الرجل لامرأته ان كنت تحبيني
فانت طالق فاذا اخبرت عن المحبة طلقت ولكنه مقتصر على المجلس حتى لو اخبرت خارج
المجلس عن المحبة لا تطلق لان التعليق بمحبتها يشبه تخييرها من حيث ان فيه جعل الامر موقوفا
الى اختيارها والتخيير مقتصر على المجلس والفرق بين السبب والدليل ان السبب لابد — الى اخبارها ٢
عن تاثير له في المسبب والدليل يخلو عن ذلك وانما يحصل به العلم بالمدلول لاغير وذلك
اما لدفع الضرورة او العجز كما في الاستبراء فان الموجب له هو اشتغال رحم الامة بماء
الغير فالاحتراز عن قربانها واجب لقوله عم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا
يسقين ماءه زرع غيره ولكن لما كان اشتغال رحمها بماء الغير امرا خفيا اقيم
الدليل عليه وهو حدوث الملك فيها مقامه دفعا لضرورة احتباس الناس الى

معرفته ودفعا للعجز عن معرفته لانه بحدوث الملك يتمكن من وطئه ووطئه
سبب لاشتغال رحمها بمائه وغيره اي غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة فانها
اقيمت مقام الدخول وكذا النكاح اقيم مقام العلوق في ثبوت النسب وللاحتياط
اي يكون اقامة السبب مقام المسبب والدليل مقام المدلول في ثبوت النسب
لاجل الاحتياط كما في تحريم الدواعي الى الوطي من النظر وغيره واقيمت مقام الوطي
في الحرمة لاجل الاحتياط او لدفع الحرج كما في السفر والطهر الخالي عن الجماع فانهما
اقيما مقام المشقة والحاجة الى الطلاق والفرق بين الضرورة ودفع الحرج
ان في الضرورة لايمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفي دفع الحرج يمكن مع
نوع مشقة كالسفر اقيم مقام المشقة بحسب الاشخاص ولكن فيه حرج والثالث — مطلب شرط الثالث
من اقسام ما يتعلق به الاحكام الشرط وهو في اللغة العلامة وفي الشريعة ما ذكره
المص وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب اي دون ان يكون مؤثرا في وجوده احترز
به عن العلة ولابد ان يزيد ههنا قيدا آخر وهو ان يكون خارجا عن ماهية ذلك الشيء
ليخرج به جزؤه فانه ايضا مما يتوقف عليه وجود ذلك الشيء وليس بمؤثر فيه وهو
اي ما يطلق عليه اسم الشرط خمسة بالاستقراء شرط محض كدخول الدار للطلاق المعلق
به وهو الذي يتوقف انعقاد العلة للعلية على وجوده مثل دخول الدار بالنسبة
الى وقوع الطلاق المعلق به في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان انعقاد قوله
انت طالق علة لوقوع الطلاق موقوف على وجوده وليس له تاثير فيه وشرط هو
في حكم العلل يعني يقوم مقام العلل في اضافة الحكم اليه كحفر البئر في الطريق فانه شرط
لتلف ما تلف بالسقوط وذلك لان علته هو السقوط وعلة السقوط الثقل

والمشي سبب محض للسقوط لانه مفض اليه في الجملة وليس بعلة لانه قد يوجد المشي فيه
بلا وقوع ولكون الارض كانت مانعة من تاثير العلة وهي الثقل وكان تاثيرها
موقوفا على زوال المانع وكان حفر البير ازالة للمانع وايجادا للشرط وشق الزق
الذي هو مانع فانه شرط للسيلان لان علته هي ميعانه ولكن كان مانعا وكان
تاثيره موقوفا على زوال ذلك المانع وكان الشق ازالة للمانع وايجادا للشرط
فيثبت انهما شرطان لا علتان لكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لان
الثقل والسيلان امران جبليان مخلوقان عليهما من غير اختيار منهما فلما لم
يكن اضافة الحكم اليها اضيف الى الشرط وشرط له حكم الاسباب وهو الشرط
الذي يتخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوبا
الى ذلك الشرط ويكون سابقا على ذلك الفعل الاختياري قيدنا بفعل فاعل
مختار احترازا عما يتخلل بينه وبين مشروط فعل طبيعي كحفر البير وبقولنا لا يكون
ذلك احترازا عما كان منسوبا الى الشرط لانه يكون فيه معنى العلية كما في فتح باب
قفص عند محمد وبقولنا ويكون سابقا احترازا عما كان وجوده متاخرا عن صورة
العلة كدخول الدار في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان وجود الدخول
ههنا متاخر عن صورة العلة وهي قوله انت طالق لانه وجد التكلم بها سابقا على وجود
الدخول وان كان وجود الدخول متقدما على انعقاد علة وهي شرط محض وانما كان
هذا الشرط في حكم الاسباب باعتبار تقدمه على العلة فمتى كان الشرط متقدما
على العلة كان مشابها للسبب في التقدم وفي كونه مفضيا الى ذلك الشيء فلا يكون
شرطا محضا لا يقال الشرط قد يتقدم على صورة العلة كالاشهاد في النكاح وهو

متقد

متقدم على العلة وهي الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول لا ننكر تقدم
الشرط على صورة العلة وانما لا يخرج به عن الشرطية ولكنا نقول اذا لم يتقدم
لم يتمحض شرطا بل كان شرطا مشابها بالسبب من حيث انه تقدم وجوده لكن
عن معنى الافضاء الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي كما اذا حل
قيد عبد حتى ابق فان حله شرط لتلف العبد باباقه لان علته الاباق و — الآبق ه
لكنه مشروط ايضا بزوال المانع الذي هو القيد وكان الحل ازالة للمانع و
ايجادا للشرط فكان شرطا ايضا وهو متقدم على فعل الاباق الذي هو العلة صورة
ومعنى فيكون شبيها بالسبب الخالص لا السبب الذي فيه معنى العلة لان السبب
الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة وحادثة به كقود الدابة وسوقها
وههنا ما هو العلة وهو الاباق غير حادث بالشرط بل هو حادث باختيار
صحيح فانقطع نسبته عن الشرط من كل وجه وكان التلف مضافا الى العلة لا الى
ما سبق من الشرط فلا يضمن الحال قيمة العبد ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير
بالاباق فابق حيث يضمن الآمر وان اعترض فعل فاعل مختار على الآمر
لان الآمر بالاباق استعمال له فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبا بالاستعمال
وعلى هذا قال ابو ح وابو يوسف فيمن فتح باب قفص فطار الطير لا يضمن
الفاتح لانه اعترض عليه فعل فاعل مختار وقال محمد والشافعي يضمن لان
الطيران عادة الطير والعادة اذا تاكدت صارت طبيعة فصار بمنزلة
سيلان الدهن وشرط اسما لا حكما وهو ما يفتقر الحكم الى وجوده ولا يوجد
عنده وجوده فمن حيث انه لا يوجد الحكم عنده لا يكون شرطا حكما وذلك كاول

يتوقف الحكم عليه سمي شرطا ومن حيث انه ح

الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار
فانت طالق فان دخول الدار الذي يوجد اولاً يكون شرطاً اسماً اي صورة من
حيث انه يفتقر الحكم اليه في الجملة لا حكماً لان حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود
والوجود يضاف الى آخرهما ويكون الاول شرطاً اسماً لا حكماً حتى لو دخلت
المرأة في المثال المذكور بعد ان ابانها الزوج احدى الدارين حالة البينونة
ثم نكحها الزوج فدخلت الاخرى تطلق عندنا خلافاً لزفر وحجة قوله ان حظ
الشرطين من الحكم على السواء لانه صيرهما شيئاً واحداً في وجود الجزاء وفي احدهما
شرط الملك فلذلك في الآخر ولنا ان الشرط الاول لما لم يكن شرطاً حكماً وكذلك
لم يحتج الى وجود الملك عند وجوده لان الملك انما شرط لنزول الجزاء وعند
وجود الشرط الاول لا ينزل الجزاء فان قلت لا نم ان الاول يسمى شرطاً بل
الشرط هو المجموع قلت اجمع الامة على تسميته شرطاً والمنع من تسميته شرطاً يكون
مخالفاً للاجماع وشرط هو كالعلامة يعني القسم الخامس من اقسام الشرط شرط هو مثل
العلامة الخالصة كالاحصان في الزنا على ما يجي تقريره في العلامة وانما يعرف الشرط
بصيغته اي لا ينفك صيغة الشرط عن معنى الشرط وفيه رد لمن قال صيغة الشرط
قد يخلو عن معنى الشرط كقوله تع فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيراً فانه مذكور على سبيل
التغليب اذ العادة الغالبة ان الانسان يكاتب عبيده اذا راى فيهم خيراً لا انه شرط
حقيقي اذ الكتابة تجوز اذا لم يعلم فيه خيراً قلنا هذا الكلام يؤدي الى الغاية وكلام
الله تع منزه عن ذلك والمراد بالامر الندب لا الايجاب والكتابة انما تصير مندوبة
اذا علم فيه خير بحروف الشرط او دلالة اي دلالة الشرط لا ينفك عن معنى الشرط

كالصيغة

كالصيغة كقوله المرأة التي اتزوج طالق ثلثاً فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع
الوصف في النكرة لان التزوج دخل على امرأة غير معينة فكانت نكرة والوصف
في النكرة معتبر لتعرفها به فيصلح دلالة على الشرط فصار كانه قال ان تزوجت
امرأة فهي طالق ولو وقع اي وصف التزوج في المعين بان اشار الى المعينة و
قال هذه المرأة التي اتزوجها طالق او قال هذه المرأة طالق لما صلح دلالة اي
لا يصلح دلالة على الشرط لان الوصف في المعين لغو لانه للتعريف ومتى حصل التعريف
بالاشارة لا يحتاج الى تعريف آخر لان الاشارة ابلغ في التعريف فبقي قوله هذه
المرأة فيلغو في الاجنبية ويتنجز في امرأته ونفس الشرط يعني صريح الشرط يجمع الوجهين
اي المعين وغير المعين حتى لو قال ان تزوجت امرأة فهي كذا او قال ان
تزوجت هذه المرأة فهي كذا يقع الطلاق في الصورتين بالتزوج والرابع من — مطلب العلامة
اقسام الاربعة في اول الفصل العلامة وهي في اللغة الامارة كالمنارة للمسجد
وفي الشريعة ما ذكره المص وهو ما يعرف الوجود اي وجود الحكم من غير ان يتعلق
به وجوب ولا وجود كالاحصان وهو عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ
والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر في صفة
الاحصان والاسلام فان قلت اذا كان الاحصان عبارة عن اجتماع سبعة اشياء من
جملتها كون كل واحد من الزوجين مثل الآخر في الاحصان يلزم الدور قلت المراد من
الاحصان في التعريف اجزاؤه الستة المذكورة مجازاً والاحصان المصطلح انما يكون
اذا كانا متماثلين فيها قال شمس الائمة شرط الاحصان على الخصوص شيئان
الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح واما العقل والبلوغ فيهما شرطا الاهلية للعقوبة

لا شرطا الاحصان على الخصوص والحرية لتكميل العقوبة وانما قلنا الاحصان علامة
وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم على الاحصان
يحدث بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم ومعلوم انه ليس
بعلة ولا بسبب ايضا لانه ليس بطريق مفض اليه فعرفنا ان الرجم غير مضاف
اليه وجوبا ولا وجودا عند وجوده ولكنه عبارة عن حالة في الزنا يصير الزنا في تلك
الحالة موجبا للرجم فكان معرفا ان الزنا حين وجد كان موجبا للرجم فكان علامة
لا شرطا هذا هو مختار بعض المتأخرين واما مختار المتقدمين واكثر المتأخرين
ان الاحصان شرط لوجوب الرجم لان الشرط ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان
بهذه المثابة وقولهم لم يتعلق به وجود غير مسلم لان الزنا لا يوجب الرجم بدونه
كالسرقة فانها لا توجب القطع بدون النصاب وهو شرط بلا شبهة فكذا الاحصان
حتى لا يضمن شهوده اى شهود الاحصان اذا رجعوا الخ حاصله هذه نتيجة كون الاحصان
علامة وليس بشرط حقيقي بل هو شرط مجازي يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم
مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم لا يضمنون دية المرجوم لان الاحصان علامة والعلامة
غير صالحة بخلاف العلة لما ذكرنا انها لا يتعلق بها وجوب ولا وجود ولا يجوز اضافة الحكم
اليها بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم
[illegible] يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح بخلاف العلة عند تعذر اضافة
الحكم اليها لتعلق الوجود به وثبوت التعدي منهم وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا
وحدهم ضمنوا دية المرجوم والجواب ان الاحصان علامة فلا يصلح الخلافة ولئن سلمنا
انه شرط عند البعض فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط ايضا لا

عن حال في الزنا

فلا يصلح

يضمنون

يضمنون عند صلاح العلة للاضافة وههنا شهود العلة وهي الزنا صالحة للاضافة
فلم يبق للشرط اعتبار اذ لا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل ولهذا لا يضاف
الحكم الى شهود الشرط اذا رجع شهود الشرط واليمين بل الضمان على شهود اليمين
خاصة لان شهود التعليق شهود العلة باعتبار ان الفريقين لما شهدوا وقضى
القاضي بشهادتهم فقد ثبت للمعلق اتصال بالمحل لوجود الشرط فصح تسميتهم
شهود العلة واما اذا رجع شهود الشرط خاصة قال شمس الائمة لا ضمان عليهم
قياسا على شهود الاحصان اذا رجعوا خاصة وقال فخر الاسلام يجب الضمان عليهم
لوجود التعدي منهم لما ذكرنا في تعليل بعض المشايخ على ان هذا الشرط وهو
الاحصان يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة والاحصان خصال الحميدة ويستحيل
اضافة العقوبة في الشرع الى خصال الحميدة فصار مضافا الى الزنا من كل وجه

خصال حميدة

مطلب الاهلية

فصل في بيان الاهلية

لما فرغ عن بيان الحجج وما يتعلق بها شرع في بيان
الاهلية اذ الخطاب لا يثبت في غير الاهل العقل فهو معتبر لاثبات الاهلية اي
اهلية الخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح فكان معتبرا
له وانه خلق متفاوتا فكم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير وقالت
الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا يعني لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء وقبحها ولا
في ايجاب شيء وتحريمه دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل وهو قول
اصحاب الشافعي حتى ابطلوا ايمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع به وعدم اعتماد
عقله وقالت المعتزلة انه اي العقل علة موجبة لما استحسنه على سبيل القطع
مثل معرفة الوحدانية الصانع محرمة لما استقبحه على القطع فوق العلل الشرعية لان

اعتبار

العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها بخلاف العلل العقلية فانها موجبة
بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل فان
قلت اتفق اهل القبلة على ان في الشرع ما لا يدركه العقل كاعداد الركعات ومقادير
الزكوة وغيرها قلت ان اراد به ما لا يدركه العقل تحققه في نفسه لاستلزامه نوع
استحالة مثل رؤية الله تع في الآخرة بلا كيف ولا جهة ومثل ان الكفر والمعاصي
داخلا تحت ارادة الله تع لان كلا منهما مما يستقبحه العقل وما ذكروا من الامثلة
ليست كذلك اذ يدرك العقل جواز تحققها من غير استحالة غاية ان يكون وجه
حكمتها غير مدرك بالعقل تمسكوا في ذلك بقصة ابراهيم ءم فانه قال لابيه اني
اريك وقومك في ضلال مبين وكان هذا القول قبل الوحي فانه قال اراك ولم
يقل اوحي الي ولو لم يكن العقل حجة بنفسه وكانوا معذورين لما كانوا في ضلال
مبين وقالوا لا عذر لمن عقل في الوقف اي التوقف عن الطلب اي
طلب الايمان وترك الايمان والصبي العاقل مكلف بالايمان ومن لم تبلغه
الدعوة اصلا ونشاء على شاهق الجبل اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان
من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل واما في الشرايع فمعذور حتى يقوم
عليه الحجة وهكذا روي عن ابي ح وعليه مشايخنا من اهل السنة حتى قال الشيخ
ابو منصور في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله وحملوا قوله ءم رفع عن
امتي القلم عن ثلث الحديث على الشرايع لكن هذا القول موافق لقول
المعتزلة من حيث الظاهر الا انهم يجعلون نفس العقل موجبا وهؤلاء يقولون
الموجب هو الله تع والعقل معرف لايجابه والصحيح الموافق لظاهر النص وظاهر

الرواية

الرواية ما قاله صاحب التقويم وفخر الاسلام وذكره المص بقوله ونحن نقول في الذي
لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان
معذورا اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال بان بلغ في
شاهق الجبل ومات من ساعته واذا اعانه الله بالتجربة وامهله لدرك العواقب — قب
لم يكن معذورا لان الامهال والادراك مدة التأمل بمنزلة دعوة الرسل في
حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في استدلال الآيات الظاهرة واذا
لم يحصل له معرفة بعد هذه المدة كان الاستخفاف بالحجة فلا يكون معذورا وان لم — كان لاستخفاف الحجة
تبلغه الدعوة ان هذه للوصل وليس على هذا الامهال دليل يعتمد عليه وما قيل
انه مقدر بثلثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلثة ايام ليس بقوي لان
هذه التجربة تختلف باختلاف الاشخاص لان العقول متفاوتة فرب عاقل
يهتدي في زمان قليل ما لا يهتدي غيره في زمان كثير فيفوض تقديره الى الله تع
اذ هو العالم بمقدارها في حق كل شخص فيعفو عنه قبل ادراكها ويعاقبه بعد
استيفائها وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك او اعتقد الشرك
ولم تبلغه الدعوة كان معذورا لان المعتبر عندهم هو السمع دون العقل
ومن قتل من لم تبلغه الدعوة ضمن لان كفرهم معفو عندهم وصاروا كالمسلمين
في الضمان وعندنا لم يضمن وان كان قتله حراما قبل الدعوة لان غفلتهم عن
الايمان بعد ادراك مدة التأمل لا يكون عفوا وكان قتلهم مثل اهل الحرب
فلا يضمن ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم لعدم ورود الشرع به متمسكين
بقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي العذاب قبل البعث

وامّا انتفى العذاب انتفى حكم الكفر وبقوا على الفطرة وعندنا يصح ايمان الصبي
العاقل وان لم يكن مكلفا به اي بالايمان لان وجوبه بالخطاب وهو ساقط عنه
لقوله عم رفع القلم عن ثلث عن صبي حتى يحتلم الحديث والجواب عنهم يحتمل ان
يراد من العذاب المنفي العذاب الدنيوي فلا ينهض حجة والاهلية نوعان اهلية و — مطلب الاهلية نوعان
جوب وهي صلاحيته لوجوب الحقوق الشرعية له وعليه وهي بناء على قيام الذمة اي اهلية
نفس الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة صالحة وهي محل الوجوب والذمة في اللغة
العهد وفي الشرع نفس لها عهد سابق والمراد بالنفس ما يشير اليه كل احد
بقوله انا وبالعهد السابق العهد الذي عاهده الانسان لربه يوم الميثاق والادمي
يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك
الرقبة بشراء الولي ويجب عليه الثمن ولو انقلب طفل على مال انسان فاتلفه
يضمن والجنين قبل انفصاله عن الام جزء لها من وجه ولهذا يعتق بعتقها و
يدخل في البيع تبعا لها ولكنه لما كان منفردا بالحيوة ومعدا للانفصال لم يكن جزءا لها
مطلقا فلم يكن ذمة كاملة حتى صلح لان يجب له الحق من العتق والارث والوصية
والنسب ولم يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولي شيئا له لا يجب عليه الثمن ولا
يجب عليه نفقة الاقارب واذا انفصل عنها ظهر له ذمة كاملة فصار اهلا لوجوب الحقوق
عليه كالبالغ غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء عن اختيار
ليتحقق الابتلاء ولم يتصور ذلك في حق الصبي لعجزه فجاز ان يبطل الوجوب
ولا يثبت لعدم حكمه كما ينعدم الحكم لعدم محله كبيع الحر فما كان من حقوق العباد من
الغرم كضمان الاتلاف والعوض كثمن المبيع ونفقة الزوجات والاقارب لزمه اي الصبي

اي الغرامة

اما

اما نفقة الزوجات فلانها صلة شبيهة بالعوض اذ تجب عوضا عن الاحتباس
فاذا حصل الحبس حصل عوضه واما نفقة الاقارب فمؤنة متعلقة باليسار
ولهذا لا تجب على المعسر والمقصود ازالة حاجة القريب بوصول كفايته اليه وذلك
بالمال يكون واداء وليه كادائه وكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان عقوبة
كالقصاص او جزاء كحرمان الارث لم يجب عليه اي على الصبي لانه لا يصلح لحكمه وهو
المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل ولا يلزم عليه جواز ضربه عن اساءة الادب مع
انه نوع جزاء لانه من باب التاديب وليس بجزاء على الفعل كضرب الدواب وحقوق
الله تع تجب على الصبي متى صح القول بحكمه اي بحكم وجوب الحق لله كالعشر والخراج
فانهما في الاصل من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين والمقصود
منهما المال واداء الولي في ذلك كادائه ومتى بطل القول بحكمه لا يجب كالعبادات
الخالصة كالصلوة والصوم والحج وغيرها اذ العبادة فعل يحصل عن اختيار على
سبيل التعظيم ولا يتصور ذلك من الصبي والعقوبات كالحدود والقصاص
لانعدام حكمه وهو المؤاخذة بالفعل والاهلية اي النوع الثاني من نوعي الاهلية اداء — اهلية ح
وهي نوعان بالاستقراء قاصرة تبتني على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن
الناقص كالصبي العاقل ولا خلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب
وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن واذا تحقق القدرة بهما يكون كمالها بكمالهما
وقصورها بقصورهما ثم الانسان في اول احواله عديم القدرتين ولكن فيه استعداد
ان يوجد كل واحد منها بخلق الله تع الى ان يبلغ درجة الكمال فقبل بلوغها يكون — كالصبي العاقل فان كل واحد من القدرتين قاصرة فيه ح
قاصرة فيه والمعتوه البالغ فانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن ويبتني

عليها اى على الاهلية القاصرة صحة الاداء على معنى انه لو وقع الاداء يكون صحيحا و
لا يجب وكاملة تبتنى على القدرة الكاملة من العقل الكامل الغير الموصوف بالقصور
والبدن الكامل ويبتنى عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان فى الزام الاداء
قبل الكمال حرجا والحرج منفى فلما لم يمكن ادراك كمال العقل الا بعد تجربة وتكلف تكلف
عظيم اقام الشرع البلوغ الذى يعتدل لديه العقل فى الاغلب مقام اعتدال
العقل تيسيرا بدليل قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلث عن الصبى حتى يحتلم والمجنون
حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء مطلب الاحكام
والاحكام منقسمة فى هذا الباب اى باب ابتناء صحة الاداء على الاهلية القاصرة الى ستة
اقسام اشار المص الى احكام هذه الاقسام على الترتيب بقوله فحق الله تعالى ان
كان حسنا لا يحتمل غيره اى غير الحسن هذا اشارة الى القسم الاول كالايمان وجب القول
بصحته من الصبى لانه نفع محض ولان عليا رضى الله عنه افتخر بذلك فقال كلم
سبقتكم الى الاسلام طرا صبيا ما بلغت اوان حلمى واما حرمان الارث من اقاربه
الكفار ووقوع الفرقة بينه وبين امرأته المشركة فمضاف الى كفر الباقى على كفره
لا الى اسلامه لانه شرع عاصما بلا لزوم ادائه والدليل عليه انه اذا استوصف
الصبى ولم يصف الاسلام بعد ما عقل لم تبن امرأته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه
كفرا وقال الشافعى لا يصح ايمانه قبل البلوغ فى حق احكام الدنيا فيرث اباه الكافر
ولا تبين منه امرأته المشركة لانه ضرر واما فى حق احكام الآخرة فالقول بصحته
واجب لانه نفع محض وليس من ضرورة ثبوت الاسلام فى حق احكام الآخرة
ثبوته فى احكام الدنيا لان احدهما ينفصل عن الآخر فان من اسلم بلسانه دون قلبه

فهو كافر فى احكام الآخرة مؤمن فى احكام الدنيا ولهذا يجرى احكام المسلمين على المنافقين
فى زمن النبى عليه السلام وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر اى الردة لا يجعل عفوا حتى حكم
ابو حنيفة ومحمد بصحة ردته فى حق احكام الدنيا والآخرة استحسانا ولهذا تبين منه
امرأته ولا يرث من اقاربه المسلمين ولكن لا يقتل لان القتل ليس من احكام
عين الردة بل هو من حكم المحاربة ولم يوجد منه قبل البلوغ بل يجبر على الاسلام ولكن
دمه هدر لو قتله احد قبل البلوغ او بعده لا يجب عليه شىء كالمرتدة لا تقتل و
لو قتلها احد لا يجب عليه شىء وقال ابو يوسف والشافعى لا يصح ردته فى حق
احكام الدنيا لانه ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه لانه نفع محض فان قيل الصبى
مرفوع القلم فكيف يعتبر ردته قلت انه مرفوع القلم فيما يمكن ان يهدر ويجعل عفوا والردة
ليست كذلك وما هو بين الامرين اى بين ان يكون حسنا وان يكون قبيحا كالصلوة
ونحوها كالصوم والحج فانها يحتمل ان يكون مشروعة فى بعض الاوقات دون بعض
يصح الاداء من غير لزوم عهدة اى ضمان يعنى اذا شرع فيه لا يجب اتمامه والمضى
فيه حتى اذا افسده لا يجب عليه القضاء وفى صحة الاداء بلا لزوم نفع محض لانه
يعتاد اداءها فلا يشق عليه ذلك بعد البلوغ وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان
نفعا كقبول الهبة والصدقة وقبضهما يصح مباشرته اى مباشرة الصبى هذا هو
القسم الرابع وفى الضار المحض وهو ما لا يشوبه نفع فى العاجل كالطلاق والعتاق
والصدقة والقرض والوصية تبطل اصلا فان فيها ازالة ملك من غير نفع يعود
اليه وقال الامام شمس الائمة فى اصوله زعم بعض مشايخنا ان طلاق الصبى غير
واقع وهذا وهم عندى لانه اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته

لدفع الضرر كان صحيحا والطلاق واقع في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرأته
عرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي ح ومحمد واذا
ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته كان ذلك طلاقا عند محمد واذا وجد
امرأته مجبوبا في صحته ففرق بينهما كان ذلك طلاقا عند بعض المشايخ فعرفنا
ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة وفي الدائر بينهما اي بين النفع والضرر
هذا اشارة الى حكم القسم السادس من غير حقوق الله كالبيع فانه اذا كان رابحا
كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا ونحوه كالاجارة والنكاح يملكه برأي
الولي لان جواز هذه التصرفات منه عند انضمام رأي الولي برأيه باعتبار ان قصور
رأيه لما اندفع برأي الولي التحق هو بالبالغ حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع
الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابي ح وعندهما نفوذ تصرفه باعتبار انضمام رأي
الولي لا باعتبار انه صار كالبالغ فكما انه لا ينفذ التصرف من الولي بالغبن الفاحش
لا ينفذ مباشرة الصبي بغير اذن الولي له ولو باشر البيع بغبن فاحش من وليه فعن
ابي ح رح روايتان في رواية لا يجوز لانه يشبه تصرفه تصرف الوكلاء من حيث انه
يتوقف الى رأي الولي فيثبت شبهة النيابة في تصرفه فاعتبرت تلك الشبهة
في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي لاحتمال ان الولي اذن له في البيع فيحصل
مقصوده لا للنظر للصبي وسقطت هذه الشبهة مع الاجنبي وفي رواية انه يجوز
لما قلنا انه كالبالغ بالاذن وقال الشافعي كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة
وليه لا تعتبر عبارته اي عبارة الصبي فيه كالاسلام والبيع فانه مولى عليه فيهما
لانه يصير مسلما باسلام احد ابويه وكذا ينفذ عليه بيع الولي ماله فلا يكون له ولاية

فيهما

فيهما فلا يصح اسلامه وبيعه وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه كالوصية
فان وصيته باعمال البر صحيحة عنده لانها نفع محض يحصل بها ثواب الآخرة بعد ان
استغنى لنفسه عن المال لانها انما يكون بعد الموت ولا حاجة له الى المال وعندنا
وصيته باطلة سواء كانت بالبر او غيره وسواء مات قبل البلوغ او بعده لانه ضرر محض
لكونها ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت وهو لا يقدر على ذلك
واختيار احد الابوين صورته اذا وقعت الفرقة بين الابوين وبينهما ولد فحق
الحضانة للام الى سبع سنين او ثمان سنين ثم يخير الولد بينهما عنده فايهما اختار
يكون عنده ومنفعة هذا الاختيار لا يحصل بمباشرة الولي فيعتبر عبارته فيه لما
روي ان النبي ع م خير غلاما بين الابوين والجواب عنه انه ع م دعا لذلك الغلام
فببركة دعائه اختار ما هو انفع له ولم يوجد مثله في حق غيره كذا في المبسوط **فصل**
في العوارض والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوي وهو من قبل صاحب ما ثبت ح
الشرع بلا اختيار العبد فيه ولهذا نسبه الى السماء لانه خارج عن قدرة العبد قدم
السماوي على المكتسب لانه اظهر في العارضية لخروجه عن اختيار العبد وهو
الصغر ذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة لان الصغر لا يدخل في
ماهية الانسان فكان امرا عارضا وهو اي الصغر في اول احواله كالجنون لانه عديم
العقل كالمجنون بل ادنى حالا منه لانه قد يكون للمجنون تمييز وفرق آخر وهو ان الجنون
ليس له حد والصغر له حد حتى اذا اسلمت امرأة الصبي يؤخر العرض الى ان عقل لانه
اذا لم يؤخر بل عرض على ابويه فان ابيا بعد يقع الفرقة ويطالب بالمهر في الحال والفرقة
والمطالبة عهدة وهو ليس من اهلها واذا اسلمت امرأة المجنون يعرض الاسلام على

ابويه فاذا اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعاً وان ابيا يفرق بين المجنون وامرأته
ولا فائدة في تاخير العرض لان الجنون لا نهاية له وبلزم الاضرار الكلي بالمرأة وهو كونها
تحت كافر وذا لا يجوز لكنه اي الصغير اذا عقل اي ظهر شيء من آثار العقل فقد
اصاب ضرباً اي نوعاً من اهلية الاداء لا اهلية الكاملة لبقاء صغره وهو عذر
فيسقط به اي بذلك العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تع كالصلوة
والصوم والزكوة وسائر العبادات وكالحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط
بالاعذار ويحتمل النسخ في انفسها فلا يسقط فرضية الايمان لانه لا يحتمل السقوط
لان الله تع دائم منزه عن الزوال فيكون وجوب توحيده دائماً حتى اذا اداه اي
آمن الصبي كان فرضاً لا نفلاً الا يرى انه اذا آمن في صغره لزمته الاحكام التي
يترتب على صحة الايمان من حرمة الميراث ووقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة
واستحقاقه الميراث من المسلمين وغيرها الا يقال لم لا يجوز ان يكون ايمانه صحيحاً
ويكون نفلاً لا فرضاً لان الايمان لا يتنوع الى نفل وفرض وانما هو نوع واحد وهو
الفرض ووضع عنه اي ترك الزام الاداء يعني لو اسلم في صغره ولم يعد كلمة الشهادة
بعد البلوغ لم يجعل مرتداً ولو كان ذلك نفلاً لوجب الاداء ثانياً وجملة الامر لما ذكر
بعض احكام الصبي على التفصيل اشار الى حكمه على وجه كلي يعني جملة الامر الكلي في
باب الصغر وحاصل احكامه ان يوضع عنه العهدة اي يسقط عن الصبي عهدة ما يحتمل
العفو قيدنا به احترازاً عن الردة فانها لا تحتمل العفو بعذر من الاعذار المراد بالعهدة
ههنا لزوم ما يوجب التبعة والمؤاخذة ويصح منه اي من الصبي بان يباشره
بنفسه وله اي للصبي بان يباشر غيره لاجله ما لا عهدة فيه اي لا ضرر فيه كقبول

الهبة

الهبة ونحوه مما هو نفع محض لان الصبا مظنة المرحمة طبعاً لان كل طبع سليم يميل الى
الترحم عليه وشرعاً لقوله ع م من لم يرحم صغيرنا الحديث فلا يحرم اي الصبي عن
الميراث بالقتل اي قتل مورثه عمداً او خطاءً هذا تفريع على قوله يوضع عنه و
يستحق ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو والاعتياض فيسقط بعذر
الصبا ايضاً ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سبباً
للعقوبة لقصور الجناية في فعله عندنا بخلاف الكفر والرق هذا جواب سؤال يرد على
قوله فلا يحرم عن الميراث وهو ما ذكرتم ان العهدة موضوعة عن الصبي منقوضة
بحرمانه عن الميراث بالكفر والرق فانه يحرم بهما عن الميراث وهو تبعة وعهدة وجوابه
ان ذلك ليس بطريق العقوبة جزاءً على الجناية كما في حرمان عن الميراث بل هو لعدم
اهل الارث لان الرق والكفر ينافي اهلية الارث عن المسلم اما الرق فلان الوراثة
خلافة الملك والرق ينافي الملك واما الكفر فلقوله تع ولن يجعل الله للكافرين على
المؤمنين سبيلاً والارث مبني على الولاية **والجنون** وهو آفة تحل الدماغ تبعث
على الاقدام على ما يضاد مقتضى العقل من غير ضعف في اعضائه يسقط به كل العبادات
المحتملة للسقوط كالصلوة والصوم ولا يسقط عنه ضمان المتلفات ووجوب الدية
والارش ونفقة الاقارب كما لا يسقط عن الصبي وكذا الطلاق والعتاق والهبة
وما اشبهها من المضار غير مشروع في حقه لكنه اي الجنون اذا لم يمتد الحق بالنوم
عند علمائنا الثلثة استحساناً لانه اذا لم يمتد لم يكن موجباً للحرج على المكلف في
ايجاب القضاء بعد زواله كالنوم والاغماء واما اذا امتد صار لزوم الاداء مؤدياً
الى الحرج في القضاء لدخوله في حد التكرار وهذا الاستحسان في الجنون العارض بان بلغ

عاقلا ثم جن واما المجنون الاصلي بان بلغ مجنونا فمثل الصبي عند ابي يوسف
حتى لو افاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من وقت
البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى وعند محمد وهو ظاهر الرواية هو بمنزلة العارض
وقيل الاختلاف على العكس وجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل
في وقت نقصان الدماغ على ما طبع عليه من الضعف الاصلي فكان امرا اصليا
فلا يمكن الحاقه بالعدم كالصبي واما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء
فكان معترضا على المحل الكامل بلحوق آفة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفاء
المخرج كالنوم والاغماء وحد الامتداد في الصلوة ان يزيد على يوم وليلة لكن
باعتبار دخول نفس الصلوة عند محمد يعني ما لم تصر الصلوة ستا لا تسقط
عنه القضاء وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في
اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم
وليلة وعنده عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى تصير الصلوة ستا
فيدخل في حد التكرار وفي الصوم باستغراق الشهر اعلم ان الامتداد يحصل بالكثرة
وما لم يكن لها نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو ان يستوعب العذر وظيفة
الوقت الان وقت الصلوة يوم وليلة فذكرت كثرتها بدخولها في حد التكرار
وقت الصوم وقت مديد فاعتبر نفس الاستيعاب فيه وفي قوله باستغراق الشهر
اشارة الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية
وعن شمس الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم
استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان

المجنون

الجنون والافاقة فيه سواء ولو افاق في يوم من رمضان في وقت النية لزمه القضاء
ولو افاق بعده فالصحيح انه لا يلزمه القضاء وفي الزكوة اي الامتداد في حق الزكوة
باستغراق الحول وهو الاصح لان الزكوة لا تدخل في حد التكرار الا بدخول السنة
الثانية وابو يوسف اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا فان اعتبار الاكثر ايسر
واخف على المكلف من اعتبار الكل لانه اقرب الى السقوط والعته بعد البلوغ
وهو آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه بكلام
العقلاء وبعضه بكلام المجانين فكذا سائر اموره فكما ان المجنون يشبه باول
احوال الصبا في عدم العقل يشبه العته باخر احوال الصبي في وجود اصل العقل مع تمكن
الخلل فيه ولهذا قال المص وهو كالصبي مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع العته
صحة القول والفعل فيصح عباداته وان لم يجب عليه واسلامه وتوكيله ببيع مال غيره
وطلاق امرأة غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي
لكنه اي العته يمنع العهدة اي الزام شيء فيه مضرة فلا يطالب المعتوه في الوكالة
بالبيع بتسليم المبيع والشراء بنقد الثمن ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة
ولا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه ولا شراؤه لنفسه
بدون اذن الولي واما ضمان ما يستهلك من الاموال فليس بعهدة هذا جواب عن
سؤال مقدر وهو ان العهدة ساقطة عن المعتوه فينبغي ان لا يجب ضمان ما استهلكه
لانه من العهدة فاجاب بانه ليس من العهدة المنفية عنه عهدة تحتمل العفو في الشرع
وضمان المستهلك ليس بمحتمل للعفو شرعا لانه حق العبد والضمان شرع جبرا لما
استهلك من المحل المعصوم وكونه اي والحال ان كون المستهلك صبيا او معتوها لا

ناً فی عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العبد اليه واذا بقی المحل معصوماً يجب الضمان
علی مستهلكه بخلاف حقوق الله فانها تجب بطريق الابتلاء وذلك يتوقف
علی كمال العقل ويوضع عنه ای يسقط عن المعتوه الخطاب كالصبی حتی لا يجب
عليه العبادات ولا يثبت فی حقه العقوبات ويولی عليه ای تثبت الولاية علی المعتوه
كما تثبت لغيره علی الصبی لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة
النظر والمرحمة لانه دليل العجز ولا يلی علی غيره ای لا يلی المعتوه علی غيره لانه عاجز
بنفسه ولا يثبت فيه قدرة التصرف علی غيره والنسيان وهو بديهی فان كل — مطلب نسيان
عاقل يفرق بينه وبين غيره ولا يحتاج الی التعريف وقيل هو معنی يعتری للانسان — تعريفه
بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ لكن هذا التعريف غير مطرد لصدقه
علی النوم والاغماء وقيل هو جهل ضروری لا يكتسب بما كان يعلمه مع علمه بامور كثيرة
لا بآفة احترز بقوله مع علمه عن النوم والاغماء وبقوله لا بآفة عن المجنون وهو لا ينافی
الوجوب فی حق الله تع فان فات صلوة عن المكلف بالنسيان لا يسقط الوجوب
عنه ويلزم القضاء لكن النسيان اذا كان غالباً كما فی الصوم فانه غالب فيه لان النفس
مائل طبعاً الی الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيان الصوم والتسمية فی الذبيحة — ذلك النسيان الصوم
فان ذبح الحيوان يوجب هيبة وخوفاً لنفور الطبع منه وتغير حال البشر فيكثر
الغفلة عن التسمية فی تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف وسلام الناسی فی قعدة
الاولی لانها محل السلام وليس للمصلی هيئة مذكرة انها القعدة الاولی فيكثر النسيان
فيه يكون عفواً لان النسيان من جهة صاحب الحق بلا اختيار العبد فيه ولا يجعل
ای النسيان عذراً فی حقوق العباد حتی لو اتلف مال انسان ناسياً يجب عليه

الضمان

عليه الضمان والنوم وهو فترة طبيعية تحدث فی الانسان بلا اختيار منه وهو عجز عن
استعمال القدرة هذا ليس تعريفاً للنوم اذ الاغماء يدخل فيه بل هو بيان اثر النوم
فاوجب تاخير الخطاب فی حق العمل هذا نتيجة قوله وهو عجز ولم يمنع النوم الوجوب — يعنی نائم معذور اولمن
لاحتمال الاداء بالانتباه والقضاء علی تقدير عدم الانتباه وينافی النوم الاختيار
اصلاً لانه بالتمييز ولم يبق للنائم تمييز حتی بطلت عبارته فی الطلاق والعتاق
والاسلام والردة والبيع والشراء ولم يتعلق بقراءته ای قراءة النائم وكلامه و
قهقهته فی الصلوة حكم حتی لا تفسد صلوته يعنی اذا قرأ المصلی فی صلوته قائماً وهو
نائم لم يصح قراءته وكذا لا يعتد قيامه وركوعه وسجوده لصدورها لا عن اختيار فكذا اذا
تكلم النائم فی الصلوة لا يفسد صلوته لانه ليس بكلام واذا قهقه لا يكون حدثاً وفی
الخانية والخلاصة والنوازل يفسد صلوة النائم كلامه واذا قهقه النائم فی الصلوة
ذكر الحاكم انه يفسد صلوته والاغماء هو ضرب من مرض ای نوع منه يضعف القوی ولا يزيل
الحجی ای العقل بخلاف الجنون فانه يزيله ای الجنون يزيل العقل وهو ای الاغماء كالنوم
حتی بطلت عباراته بل اشد منه ای الاغماء اشد من النوم فی فوت الاختيار لان النوم
يمكن ازالته بالتنبه بخلاف الاغماء فكان الاغماء حدثاً بكل حال ای مضطجعاً كان او قائماً
او ساجداً والنوم ليس بحدث فی بعض الاحوال وقد يحتمل الامتداد فيسقط به الاداء
يعنی الاغماء قد يقصر وقد يطول فاذا قصر اعتبر بما قصر عادة وهو النوم فلا يسقط — فاذا طال اعتبر بما يطول وهو الجنون فيسقط القضاء ح
به القضاء كما فی الصلوة اذا زاد علی يوم وليلة يعنی امتداده فی حق الصلوة ان يزيد
علی يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار الساعات عندهما كما بينا فی
الجنون وعند الشافعی من اغمی عليه وقت صلوة كاملة لا يجب عليه القضاء لان وجوب

القضاء يبتنى على وجوب الاداء ولكنا استحسنا بحديث على رضه فانه اغمى عليه
اربع صلوة فقضاهن وان عمار بن ياسر اغمى عليه يوما وليلة فقضى الصلوة
وابن عمر رضيه عنه اغمى عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض فعرفنا ان امتداده
فى حق الصلوة خاصة وامتداده فى الصوم نادر فلا يعتبر حتى لو كان مغمى عليه
فى جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء وفى الصلوة امتداده غير نادر
فيوجب حرجا فيجب اعتباره والرق وهو عجز حكمى حيث لا يقدر على ما يقدر
الحر من الاحكام كالشهادة والولاية والقضاء ومالكية المال وغيرها شرع جزاء
على الكفر لان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله ولم يتأملوا فى آياته الدالة على
وحدانيته جازاهم الله بالرق وجعلهم عبيد عبيده والحقهم بالبهائم فى التملك
فى الاصل اى فى اصل وضعه وابتداء ثبوته لكنه اى الرق فى البقاء صار من الامور
الحكمية اى صار فى حال البقاء ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه
معنى الجزاء حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم كالخراج فانه فى الابتداء يثبت بطريق
العقوبة حتى لا يبتداء على المسلم لكنه فى حال البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى
المسلم ارض خراج لزم عليه الخراج به يصير المرء عرضة للتملك اى محلا له ماخوذ من
عرضة القصاب وهى خرقة التى يمسح دسومة يده بها والابتذال اى التصرف وهو
وصف لا يتجزى اى لا يقبل التجزى ثبوتا وزوالا كالعتق الذى هو ضده فانه قوة
حكمية يصير الشخص به اهلا للمالكية والشهادة وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور
فى البعض الشايع دون البعض واما الملك فقابل للتجزى ثبوتا وزوالا فان الرجل
لو باع نصف عبده من اثنين جاز بالاجماع وهو يثبت الملك لكل واحد منهما فى النصف

ولو باع

ولو باع نصف عبده يبقى الملك له فى النصف الآخر بالاجماع وكذا الاعتاق عندهما
لا يتجزى حتى لو اعتق نصف عبده يعتق كله لقوله عم من اعتق شقصا فى عبده
عتق كله لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر لان الاعتاق اذا كان متجزيا فالعتق ان يثبت
فى الكل يلزم الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر اذا لم يكن ثابتا فى الكل او تجزى
العتق ان ثبت فى البعض دون الآخر قال ابو حنيفة انه ازالة ملك متجز اى بالقول لا
اسقاط الرق واثبات العتق حتى يتجه ما قلتم لان نفوذ تصرف المالك باعتبار
ملكه دون الرق اذ الرق شرع عقوبة بالجناية على حق الله تع فلا يصلح ان يكون
مملوكا للمولى وهو شرط لبقاء الملك كالحيوة فانها شرط للملك ثبوتا وزوالا لا
والحيوة غير مملوكة فكان الاعتاق تصرفا فى ازالة ملك المال والعبد من حيث انه مال
متجز وازالة المالية تكون اسقاطا لها واسقاطها يوجب زوال الرق فيعقبه
العتق لانه يكون فعل المزيل ملاقيا للرق فيسعى العبد عبده فى باقى قيمته كشرى
القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك لا بدون الواسطة والرق ينافى مالكية
المال لقيام المملوكية مالا فلا يكون مالكا للمال لان المملوكية سمة العجز والمالكية
سمة القدرة ولا يجتمعان فى شخص واحد فان قلت لم لا يجوز ان يكون مملوكا من حيث
انه مال ومالكا من حيث انه آدمى فلا يتنافيان لاختلاف الجهة قلنا لو قيل بالمالكية
من حيث انه آدمى يلزم ان يكون المال مالكا للمال وذا لا يجوز لان المالك مستبذل
والمال مستبذل ولا يجوز ان يكون المستبذل مستبذلا فى حالة واحدة وهذا
الجواب ضعيف لانا لا نم انه لا يجوز ان يكون ما هو مال مالكا للمال وانما لم يجز
لو لم يكن له جهة اخرى غير المالية واما اذا كانت فيجوز وههنا كذلك لان العبد كما

ان الجهة المالية له جهة الآدمية وهي صالحة لمالكية المال والاولى ان يستدل عليه
بالاجماع حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري اي الاخذ بالسرية وهي الامة التي بوأتها
واعددتها للوطي وان اذن لهما المولى بذلك كما لا يملكان الاعتاق لانه من احكام الملك
كالاعتاق خص المكاتب بالذكر مع ان المدبر كذلك لانه صار احقا بمكاسبه للحرية
يدا فيوهم ذلك جواز التسري فازال الوهم بذكره ولا يصح منهما اي من العبد والمكاتب
حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى لان القدرة من شرائط وجوب
الحج ولا قدرة للعبد اصلا بمنافع البدن والمال وهو لا يملك شيئا منهما اما المال فلما قلنا
واما المنافع فلان المولى لما ملك رقبته كانت المنافع حادثة على ملكه لانه ملك الذات
علة لملك الصفات فكانت منافعه للمولى لانها منافعه للمولى وباذنه لا تخرج عن ملكه
فكان اداؤه حاصلا بما هو ملك غيره فلا يقع عن الفرض بخلاف سائر القرب كالصلوة
والصوم لان القدرة التي بها يحصل الصوم او صلوة الفرض ليس للمولى وهذا بخلاف
الجمعة اذا اداها باذن المولى حيث يقع عن الفرض لان الجمعة تؤدى في وقت الظهر خلفا
عنه ومنافعه لاداء الظهر مستثنى من حق المولى فكان اداؤه الجمعة بمنافع مملوكة له فيجوز
بالاجماع وبخلاف الفقير اذا ادى الحج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض لان ملك
المال ليس بشرط لذاته وانما شرط التمكن عند اداء الفرض ولا ينافي مالكية غير المال
كالنكاح والدم فانه مالك للنكاح لحاجته اليه لانه لا يملك الانتفاع بامة المولى وطئا
عند الحاجة كما لا يملك الانتفاع بمال مولاه اكلا ولبسا فليس له اهلية ملك اليمين
فلا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح وانما توقف نفاذه على اذن المولى لان
النكاح يستلزم المهر وفي ايجابه بدون رضا المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبته اذا
صح

اذا لم

اذا لم يوجد مال آخر يتعلق به ومالية حق للمولى ولهذا لو اسقط حقه عن مالية
بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد بدون اجازته فعرفنا ان العبد مالك
للنكاح فان قلت لو كان مالكا للنكاح لما يملك المولى جبره على النكاح قلت
يمكن له
انما يملك الاجبار تحصينا لملكه عن الزنا الذي هو سبب للنقصان وكذا الرق
تحصنا له
مالك لدمه لانه محتاج الى البقاء ولا بقاء الا به ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه
وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بالدم وهو في ذلك مثل الحر وينافي الرق
كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا لا في الآخرة احترز بالقيد
الاخير عن الكرامات الموضوعة في الآخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان اصليتها
بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد فيه وانما ينافيه لان كمال الحال ينبئ عن العز
الشرف والرق ينبئ عن الذل والهوان وبينهما تناف كالذمة اي صلاحية
الايجاب والاستيجاب وتمتازا بها عن سائر الحيوان فيكون كرامة والولاية فانها تنفيذ
او ترث الحر
القول على الغير شاء او ابى وانها كرامة لانه من باب السلطنة والحل اي حل
النساء فان استفراش الحرائر توسعة لطرق قضاء الشهوة على وجه لا يلحقه
ملامة فانه كرامة بلا شبهة بخلاف استفراش الرقيق فانه انتقص حتى لا ينكح العبد
الا امرأتين وانه اي الرق لا يؤثر في عصمة الدم سواء كانت العصمة مؤثمة وهي
التي توجب الاثم بالتعريض للدم لا الضمان او مقومة وهي التي توجب الضمان و
الاثم بالتعريض للدم لان العصمة المؤثمة ثابتة بالايمان والمقومة بداره اي بالاحراز
بدار الاسلام حتى لو اسلم كافر في دار الحرب يثبت له العصمة المؤثمة لا المقومة حتى لو
قتله قاتل يأثم ولم يجب عليه الدية والقصاص والعبد فيه اي في كل واحد من الامرين

الحرائر وتوسعة طرق قضاء له

ثبتت له

كالحر اما في الاول فلفظا واما في الاحراز بالدار فلانه يتم بما يوجب القرار في دار الاسلام بان

اسلم او التزم عقد الذمة وكل واحد منهما مما يثبت في حق العبد ايضا لان العبد

تبع لمولاه فما ثبت في حق المولى يثبت في حق العبد فمتى صار المولى محرزا بدار الاسلام

صار العبد محرزا ايضا وانما يؤثر في قيمته يعني الرق يوجب تنقيص قيمة الدم فيما اذا

قتل عبد خطأ وقد بلغ قيمته عشرة آلاف درهم ينقص منها عشرة دراهم لان لبيان جهة في قيمته

خطر الحر اكمل من خطر العبد لان كمال خطر الانسان بكمال المالكية وهي تتحقق بالحرية

والذكورة لان مالكية المال بالحرية ومالكية النكاح بالذكورة فالاولى منتفية في

العبد فيكون ناقصا عن الحر فيجب ان ينقص عن الحر قيمته ولهذا اي ولكون العبد مثل

الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا ولا يقتل عند الشافعي لان الحر نفس من

كل وجه والعبد نفس من وجه لعدم اهلية الكرامات الانسانية فانتفى القصاص لعدم

المساواة ولا يلزم علينا قتل الذكر بالانثى لانها دونه في كرامات البشر ولهذا ينتقض

بدل دمها عن بدل دم الذكر لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس وانا نقول

نفس العبد معصوم على سبيل الكمال ولهذا يجب القصاص بقتله اذا كان القاتل

عبدا ولو اختلف العصمة لما وجب القصاص لان ذلك يوجب شبهة الاباحة

والقصاص لا يجب مع الشبهة والكرامات صفة زائدة لا تعلق للقصاص بها وقد

وجدت المساواة في المعنى الاصلي الذي يبتني عليه القصاص وصح امان المأذون هذا

اشارة الى جواب اشكال وهو ان يقال لا نم ان الولايات منقطعة بالرق بدليل صحة

امان المأذون في القتال وهي ولاية وجوابه ان يقال انما صح امانه لانه باذن

مولاه صار شريكا في الغنيمة على حسب ما يراه الامام ويرضاه فالامان تصرف في حق

من الغنيمة

نفه

نفه اسقاطا فلزمه حكم امانه قصدا ثم لزم على غيره من المسلمين ضمنا لعدم تجزيه

ولا يسمى هذا ولاية كشهادته بهلال رمضان فانه يصح في حق نفسه قصدا ثم في حق

غيره ضمنا قيد بالمأذون لان في امان المحجور عن القتال اختلاف عند ابي حنيفة

لا يصح امانه لانه لا حق له في الجهاد حتى لا يكون مسقطا عن نفسه وعند محمد و

الشافعي يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين والامان نصرة لانه قد يكون فيه

مصلحة للمسلمين والفاظ الامان للحربي قوله لا تخف ولك عهد الله او يقال

فاسمع الكلام ذكره في السير الكبير واقراره اي صح اقرار العبد مأذونا كان او محجورا

بالحدود والقصاص اي بما يوجب الحدود والقصاص عليه لما ان العبد كالحر

في حق دمه فاقراره صار ملاقيا حق نفسه وكان صحيحا كاقرار الحر واتلاف

ماليته التي هي حق المولى بطريق الضمن والسرقة المستهلكة اي صح اقرار

المأذون بالسرقة حتى وجب القطع لانه في الاقرار على نفسه كالحر ولا ضمان عليه

لان القطع مع الضمان لا يجتمعان اراد بالسرقة المسروقة مجازا والقائمة حتى

يرد المال على المسروق منه لان اقراره بالمال لاقى حق نفسه وهو الكسب فيصح

وفي المحجور اختلاف يعني اذا اقر المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا قطع فلا ضمان

وان كان قائما ان صدقه المولى قطع ويرده اما اذا كذبه ففيه اختلاف قال

ابو حنيفة يقطع ويرد لان اقراره لما ثبت في حق نفسه وهو القطع صح في حق مولاه

تبعا وقال ابو يوسف يقطع ولا يرد ولا يضمن مثله بعد الاعتاق لان اقراره

يتضمن شيئين حقه وحق المولى فصح للاول لعدم التهمة ولم يصح للثاني للتهمة

وقال محمد لا يقطع ولا يرد بل يضمن بعد الاعتاق لان اقراره بالمال باطل في حق

مطلب مرض

اصوله لانه باقي يده لمولاه ولا قطع في مال المولى والمرض وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال
الطبيعة وانه اي المرض لا ينافي اهلية الحكم اي اهلية وجوب الحكم سواء كان من حقوق
الله او العباد والعبارة اي لا ينافي اهلية العبارة لان المرض لا يخل بالعقل ولا يمنع
عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه وسائر ما يتعلق بالعبارة ولكنه اي لكن
المرض لما كان سبب الموت بترادف الآلام وانه اي الموت عجز خالص كان المرض من
اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بقدر المكنة حتى يصلي قاعدا ان لم يقدر على
القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة اي خلافة
الوارث والغرماء في المال لان اهلية الملك يبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس
اليه والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين كان
المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله فيكون من اسباب الحجر على المريض لكن
بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اي حق الوارث وهو الثلثان وحق الغريم وهو
قدر الدين اذا اتصل المرض بالموت مستندا الى اوله اي اول المرض لان علة
الحجر مرض مميت واذا اتصل به الموت صار المرض من اوله موصوفا بالاماتة لان الموت
يحصل بترادف الآلام وكل جزء من المرض موجب للالم كالجراحات المتفرقة اذا
سرت الى الموت فالموت مضاف الى كلها دون الاخيرة حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق
به حق غريم او وارث كالنكاح بمهر المثل انه صحيح منه لانه من الحوائج الاصلية وحقهم
يتعلق فيما يفضل من حاجته الاصلية فيصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة
والمحاباة ثم ينقض ان احتيج اليه اي الى النقض عند تحقق الحاجة بالاتصال
بالموت هذا متفرع على قوله اذا اتصل بالموت يعني لانه كان سببية المرض للحجر عند

اتصاله

اتصاله بالموت صح من المريض في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة
لان سببية المرض للحجر قبل اتصاله بالموت مشكوك فيه فيكون الحجر ايضا مش
مشكوكا فيه ولا يثبت الحجر فوجب القول بصحة كل تصرف يحتمل الفسخ في الحال عملا
بما هو الظاهر في الحال وليس فيه فوات حق الغريم والوارث على تقدير تبين كونه
محجورا عليه لامكان النقض وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت اي كالمدبر
كالاعتاق اذا وقع على حق غريم بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين
او وارث بان اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر
قبل الموت فيكون عبدا في جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات واما اذا لم
يقع الاعتاق على حق الغريم او وارث بان كان في المال وفاء بالدين او هو
يخرج من الثلث فينفذ العتق في الحال لعدم تعلق حق احد بخلاف اعتاق الراهن
حيث ينفذ لان حق المرتهن في اليد اي في ملك اليد دون الرقبة هذا اشارة
الى جواب نقض وهو ان يقال ما ذكرتم في عدم نفاذ اعتاق المريض اذا كان
واقعا على حق الغريم او الوارث موجود في اعتاق الراهن فان اعتاقه عند تعلق
حق المرتهن به فلو كان ما ذكرتم صحيحا لما نفذ اعتاقه والجواب ان يقال لانم
وجود ما ذكرنا في اعتاق الراهن وذلك لان المانع في اعتاق المريض تعلق حق
الغريم او الوارث بملك الرقبة وتعلق حق المرتهن بملك اليد وصحة الاعتاق
يبتني على ملك الرقبة دون اليد بدليل صحة اعتاق الآبق والحيض والنفاس
وهما لا يعدمان اهلية اي لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء فكان ينبغي ان لا يسقط
بهما الصلوة كما لا يسقط الصوم ولكن الطهارة للصلوة شرط وفي فوت الشرط

فوت الاداء وقد جعلت الطهارة عنهما شرطاً لصحة الصوم نصاً بخلاف القياس
اذ الصوم يتأدى بالحدث والجنابة فيجوز ان يتأدى معهما ايضاً لولا النص وهو
قوله عم تدع الحائض الصوم والصلوة ايام اقرائها فان قيل ينبغي ان يكون
النفاس مسقطاً لقضاء الصوم اذا استوعب الشهر كما في الصلوة قلنا وقوعه
في وقت الصوم من النوادر فلا يبتنى الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر
فان قلت الجنون مسقط للقضاء وان كان وقوعه في وقت الصوم من النوادر
قلنا الجنون معدم الاهلية فكان القياس ان يسقط وان لم يستوعب الا انا
تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب واما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب
سقوط القضاء فلم يتعد الى القضاء مع انه لا حرج في قضائه اي الصوم بخلاف
الصلوة ففي قضائها حرج والموت فانه ينافي احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى يبطل
الزكوة وسائر القرب عنه اي عن الميت لفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار فلا
يجب اداؤها من التركة خلافاً للشافعي بناء على ان الفعل هو المقصود عندنا في
حقوق الله وعنده المال هو المقصود لا الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان
له ان يأخذه عنده كما في ديون العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ وانما يبقى عليه
المأثم لا غير لان الاثم من احكام الآخرة وهو ملحق بالاحياء في تلك الاحكام اذا
عرفت هذا فاعلم ان جميع الاحكام على نوعين احكام الدنيا واحكام الآخرة والاول
على اربعة اقسام احدها الذي هو من باب التكليف كوجوب الصلوة وغيرها والثاني
ما شرع على العبد لحاجة غيره والثالث ما شرع له لحاجته والرابع ما شرع لحاجته
لكن لا يصلح لحاجة الميت والموت ينافي القسم الاول من احكام الدنيا لان التكليف

مطلب موت

ان يأخذ مقدار الزكوة كم

من باب

من باب القدرة وهي منتفية عنه والى هذا القسم اشار بقوله مما فيه تكليف الى قوله
المأثم والى الثاني اشار بقوله وما شرع عليه اي على الميت من الاحكام لحاجة غيره
وهذا على نوعين الاول ما يكون متعلقاً بعين من الاعيان والثاني ما يكون متعلقاً بذمته
فان كان حقاً متعلقاً بالعين كالمرهون والمستأجر والمبيع والمغصوب والوديعة
فان حق الراهن متعلق بالمرهون وحق المستأجر بالمستأجر وكذا في غيرهما و
مقصود صاحب الحق هو ذلك العين لان حوائجه تنقضي بالمال او الفعل تبع يبقى
ببقائه اي ببقاء ذلك العين بعد موت من كان العين في يده ولهذا لو ظفر كان
له ان يأخذه وان كان اي الامر المشروع عليه لحاجة غيره ديناً لم يبق بمجرد الذمة
حتى يضم اليه مال اي الى الذمة على تأويل المذكور او ما يؤكد به الذمم وهو ذمة
الكفيل لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجى زواله
والموت لا يرجى عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة
او الكسب لا يحتمله ذمة الميت بالطريق الاولى ولهذا اي لاجل ان ذمة لم
الميت لا يحتمل الدين بنفسها قال ابو حنيفة ان الكفالة بالدين عن الميت
المفلس لا تصح اذا لم يوجد كفيل لان الذمة لما خربت لا تحتمل الدين بنفسها
صار الدين كالساقط في احكام الدنيا لفوات محله وقد سقطت المطالبة ههنا
لامتناع المطالبة بالدين اذ لم يوجد له مال ولا كفيل يطالب به وهذا انتقض على
التعليل المذكور وهو ان ما ذكرتم من الدليل على عدم صحة الكفالة عن الميت المفلس
موجود في العبد المحجور المقر بالدين لانه ضعيف الذمة وغير مطالب بالدين الذي اقر
به فيكون في حكم الساقط وقد صحت الكفالة عنه فلا يكون ما ذكرتم صحيحاً اشار

بخلاف العبد المحجور يقر بدين ثم يكفل عنه رجل
فانه يصح وان لم يكن العبد مطالباً له م

الى جوابه بقوله لانّ ذمته في حقه كاملة وما شرع صلة بطل الا ان يوصي فيصح من الثلث
لحيوته وعقله والمطالبة ثابتة ايضاً في الجملة اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه
فيطالب في الحال ولما تصورت المطالبة في الحال صح التزامها بالكفالة ثم اذا صحت
الكفالة يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل وهو العبد المحجور غير مطالب في
الحال لانّ تاخير المطالبة عن الاصيل لكونه مملوكاً للغير وغير مالك للشيء وهذا المعنى
معدوم في الكفيل فيطالب في الحال وقالا يصح الكفالة عن الميت المفلس لان
الموت لم يشرع مبرياً عن الدين ولو ابرئ لما حل الاخذ من المتبرع ولهذا يطالب به
في الآخرة اتفاقاً الا انه عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز
عنها لا يمنع صحة الكفالة كالكفالة عن حي مفلس قال بعض الشارحين هنا قسم
آخر وهو ان يكون ما شرع عليه لحاجة غيره بطريق الصلة كنفقة المحارم وصدقة الفطر
والزكوة ونحوها يسقط بالموت وللقائل ان يقول لا فائدة فيما ذكره سوى التكرار
لانه بين المص حكم بطلان الزكوة وساير القربات بالموت قبل هذا وان كان حقاً له
اي المشروع حقاً للميت يبقى له اي لاجله ما يقضى به الحاجة ولذلك اي لاجل بقاء
ما تنقضي به حاجته بعد موته قدم جهازه لان حاجته الى التجهيز اقوى من قضاء الدين
ثم ديونه قدم قضاء الدين على الوصية لان الحاجة اليه امس لانه واجب والوصية
تبرع وكان اسقاط الواجب اهم ثم وصاياه من ثلثه لان حاجته اليه اقوى من
حاجته الى الميراث ثم وجب المواريث بطريق الخلافة عنه نظراً له لقوله عم انك ان تدع
ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس فيصرف الى من يتصل
به نسباً اي قرابة او سبباً اي زوجية او ديناً بلا نسب وسبب كعامة المسلمين

فيوضع

فيوضع في بيت المال ليقضى به حوائج المسلمين ولهذا اي ولاجل ان الموت لا ينافي
الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى اذ حاجته اليها ليحصل له الولاء وبدل
الكتابة وهي بعد موته باقية وبعد موت المكاتب عن وفاء اي بقيت الكتابة
بعد موت المكاتب عن وفاء وهو ان يترك مالاً وافياً ببدل الكتابة لحاجته
الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقي عنه ميراثاً لورثته ويعتق اولاده المولودون و
المشترون في حالة كتابته فيعتق في آخر جزء من اجزاء حيوته ولا يتأذى في القبر
بتأذي ولده بتعييب الناس اياه برق ابيه قال عم يؤذى الميت في قبره
بما يؤذى في اهله وقلنا هذا معطوف على قوله بقيت تغسل المرأة زوجها في
عدتها لبقاء ملك الزوج في العدة لان المالكية شرعت لدفع حاجة المالك والمالك
هنا وهو الزوج محتاج الى الغسل بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها زوجها
لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت لما قلنا انها شرعت لقضاء
حاجة المالك ولا يقدر على محل قضاء حوائجه من المملوك بعد الموت فلا تبقى بعده الا يرى
انه لا عدة عليه بعدها وقال الشافعي يغسلها زوجها كما تغسل زوجها لقوله عم لعائشة
رضه لو مت لغسلتك جوابه ان معنى غسلتك قمت باسباب غسلك وما لا يصلح
لحاجته اي لحاجة الميت كالقصاص لانه شرع عقوبة لدرك الثار وهو الحقد
وتشفي الصدور ولابقاء الحيوة على الاولياء ولدفع شر القاتل فالميت لم يبق
اهلاً لهذه الاشياء وقد وقعت الجناية على اولياءه اي اولياء الميت من وجه
لانتفاعهم بحيوته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء لحصول التشفي لهم دون
الميت والسبب انعقد للميت لان المتلف حيوته فكان ينتفع بحيوته اكثر من كل

بما يؤذيه اصله صح

يعني لا يثبت للميت اولاً ثم ينتقل اليهم
كساير الحقوق بل يثبت لهم ابتداءً

انتفاع اوليائه فكانت الجناية واقعة في حقه فينبغي ان يجب القصاص لهم بهذا
الوجه لكن الميت لما خرج عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء للولي القائم مقامه على
سبيل الخلافة يؤيده قوله تع ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فيصح
عفو المجروح باعتبار ان السبب انعقد له ويصح عفو الوارث قبل موت المجروح
باعتبار ثبوت القصاص له ولو كان بطريق الخلافة عن الميت لما صح حال حيوته و
لو قدم الحكم الثاني على الاول لكان اوفق لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث
وقال ابو ح رح ان القصاص غير مورث اي لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة
بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا وهو ان الغرض درك الثار وذلك يرجع الى
الورثة فان قلت على هذا ينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل
وليس كذلك ولو عفى احدهم بطل قلنا القصاص واحد لا يحتمل التجزي فيثبت
لكل واحد كملا كولاية الانكاح للاخوة فاذا بادر احدهم واستوفى لا يضمن شيئا
للآخرين لانه تصرف في خالص حقه وقال ابو ح رح للكبير ولاية استيفاء قبل
كبر الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو عن الغائب
ورجحنا جهة وجود العفو لانه مندوب ولا عبرة بتوهم العفو بعد البلوغ لان فيه ورجحان جهة كر
ابطال حق الكبير بالاحتمال وقالا القصاص موروث وثمرة الخلاف تظهر فيما
اذا كان بعض الورثة غائبا واقام الحاضر البينة عليه فعنده لما لم يكن موروثا كلف
الغائب ان يعيد البينة عند حضوره ولا يقضى لهما بالقصاص قبل الاعادة
فيحبس القاتل حين اقام الحاضر البينة الى ان يحضر الغائب فيعيد البينة وعندهما
لما كان موروثا لا يحتاج الى اعادة البينة عند حضور الغائب لان احد الورثة ينتصب

خصما

خصما عن الميت ومتى اقام خصم بينة لم يجب اعادتها واذا انقلب القصاص مالا
بالصلح او بعفو البعض صار موروثا حتى تقضى ديونه منه وينفذ وصاياه لان موجب
القتل هو القصاص لانه المثل من كل وجه وكان الاصل ان يجب للميت لانه مقابل لتفويت
حيوته الا انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حيوته فاثبتناه للورثة ابتداء
لهذا المانع والدية خلف عن القصاص الا انه صالح لدفع حاجة الميت فاثبتناه للميت
لعدم المانع والخلف هنا فارق الاصل كالتيمم فارق الوضوء في اشتراط النية
ووجب القصاص للزوجين كما في الدية لما كان القصاص ثابتا للورثة ابتداء
عنده ومنتقلا اليهم من الميت عندهما وجب القصاص للزوجين عندهم بناء
على الاصلين لان الزوجية تصلح سببا لدرك الثار لان المحبة بالزوجية تكون
مثل المحبة بالقرابة فيثبت لهما استحقاق القصاص كما يثبت لهما استحقاق الارث
في الدية عندهم وقال مالك لا يرث الزوج والزوجة من الدية لان وجوبها بعد الموت
والزوجية تنقطع بالموت قلنا روي ان رسول الله امر الضحاك بان يورث
امرأة اشيم من عقل زوجها اشيم وهو مذهب عامة الصحابة وله حكم الاحياء في
حكم الآخرة وهي على اربعة انواع ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والمظالم الاحكام كر
وما يجب عليه من الحقوق والمظالم وما يلقاه من ثواب بواسطة الطاعات وما يلقاه من
عقاب بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات فله في جميع هذه الاحكام حكم الاحياء لان
القبر للميت في حكم الآخرة كالمهد للطفل من حيث انه وضع للخروج ومكتسب هذا
عطف على قوله سماوي اي العوارض سماوية ومكتسبة وهو ما يكون لاختيار العبد في
حصوله مدخل وهو ما ذكره المص انواع سبعة الاول الجهل وهو معنى يضاد العلم عند

احتماله عادة قيدنا بقولنا عادة لان الدابة لا توصف بالجهل لعدم احتمال العلم منه
عادة وان كان يجوزه العقل وانما جعل عارضا مع انه امر اصلي قال الله تع والله
اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لكونه خارجا عن حقيقة الانسان ولانه
لما كان قادرا على ازالته باكتساب العلم جعل تركه اكتسابا بالجهل واختيارا له وهو
انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة كجهل الكافر بعد وضوح الدلائل على وحدانية
الله تع والمعجزات على رسالة الرسل عم فان انكارها بمنزلة انكار المحسوس فلذلك
لم يجعل جهل الكافر عذرا بوجه قيد بقوله في الآخرة لانه ربما جعل عذرا في احكام الدنيا
فان الكافر الذمي لما التزم عقد الذمة دفع جهله عنه عذاب القتل في الدنيا
وان لم يدفع عنه عذاب الآخرة وجهل صاحب الهوى اي صاحب البدعة في صفات الله
تع كجهل من انكر حشر الاجساد وانكر كونه تع فاعلا بالاختيار واحكام الآخرة مثل
جهل المعتزلة بعذاب القبر والشفاعة لاهل الكبائر وهذا النوع من الجهل دون جهل
الكافر ولكنه لا يكون عذرا في الآخرة لانه مخالف للادلة القطعية وجهل الباغي
وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق والامام على الباطل متمسكا
بدليل فاسد وان لم يكن له تاويل فحكمه حكم اللصوص وهذا لا يكون عذرا في الآخرة
لان الدلائل واضحة على كون الامام العادل على الحق مثل خلفاء الراشدين
ومن سلك طريقهم حتى يضمن مال العادل ونفسه اذا اتلفه اذا لم يكن له منعة
لانه ح يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان واذا كان له منعة لا يؤخذ بضمان ما اتلفه
بعد التوبة كما لا يؤخذ اهل الحرب بعد الاسلام وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب
كحل متروك التسمية عمدا قياسا على متروك التسمية ناسيا فانه يخالف لقوله تع

ولا تأكلوا

ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والسنة المشهورة كالفتوى ببيع امهات
الاولاد فان داود الاصفهاني ومن تابعه ذهبوا الى جواز بيعها لحديث جابر رضه
كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله عم وهذا مخالف للحديث المشهور
وهو قوله عم ايما امرأة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه ونحوه مثل جواز
القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عم البينة
للمدعي واليمين على من انكر والثالث الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي في موضع
تحقق فيه اجتهاد صحيح بان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة او في موضع الشبهة
اي في موضع يكون فيه اشتباه على وفق تصور الجاهل وان لم يكن فيه اجتهاد
صحيح فانه اي النوع الثالث بقسميه يصلح عذرا او شبهة دارئة للحد والكفارة
كالمحتجم اي كجهل المحتجم اذا افطر على ظن انها اي الحجامة فطرته فظن انه على
تقدير الاكل بعده لا يلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة فان جهله عذر لان ظنه في
موضع الاجتهاد لان عند الاوزاعي الحجامة تفطر الصوم فلا يلزمه الكفارة بهذه
الشبهة كذا ذكره المص في شرحه ولكن قال شيخ الاسلام ولو لم يستفت فقيها
ولم يبلغه الحديث وهو قوله عم افطر الحاجم والمحجوم او بلغه وعرف تاويله فافطر
وجبت عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه فان انعدام الصوم بوصول
الشيء الى باطنه ولم يوجد واما اذا استفتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد
فافطر بعده عمدا لا يجب الكفارة لان على العامي التقليد بالمفتي وان كان
مخطئا وكمن زنى هذا مثال لموضع الشبهة اي كجهل من زنى بجارية والده على
ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه لان الاملاك بين الآباء والابناء متصلة

فينتفع احدهما بمال الآخر فصار شبهة في سقوط الحد بخلاف جارية اخيه فانه لو زني
بها وقال ظننت انها تحل لي لا يسقط الحد لان منافع الاملاك بينهما متباينة عادة
والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا وانه اي الجهل بالشرايع يكون
عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم ويمضي عليه مدة ولم يبلغ اليه الدعوة لا يجب عليه
قضاؤهما لان دار الحرب ليست بمحل شهرة احكام الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم
في دار الاسلام يجب عليه قضاء الصلوات وان لم يعلم بوجوبها لانه متمكن من السؤال
عن احكام الاسلام وترك السؤال منه تقصير فلا يكون عذرا ويلحق به اي بالجهل من
اسلم في دار الحرب جهل الشفيع فان دليل العلم خفي في حقه لانه ربما يقع البيع
ولم يشتهر حتى اذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان يثبت له حق الشفعة وجهل الامة
بالاعتاق يعني الامة المنكوحة اذا اعتقت يثبت لها حق الخيار وان لم تعلم
بالاعتاق لان المولى قد يستبد [يستقل] به ولا يوقف عليه قبل الاخبار او بالخيار يعني اذا
اخبرت بالاعتاق ولم تعلم ان لها الخيار شرعا كان الجهل عذرا لانها مشغولة بخدمة
المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع وجهل البكر بانكاح الولي يعني اذا زوج
الصغير او الصغيرة غير الاب والجد يصح النكاح ويثبت لهما الخيار بالبلوغ كان
الجهل منهما عذرا لخفاء الدليل اذ الولي قد يستبد بالانكاح وان علما النكاح ولم
يعلما بان لهما الخيار ولم يعذرا حتى لو سكتا يكون ذلك رضا بالنكاح لان ثبوت
الخيار معلوم والمانع من التعلم معدوم وجهل الوكيل والماذون بالاطلاق اي [illegible]
جهلهما كجهل من اسلم في دار الحرب يعني اذا لم يعلما بالوكالة والاذن وتصرفا قبل بلوغ
الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى وضده يعني جهلهما بالعزل والحجر

كذا

كذا يعني لو تصرفا قبل العلم بالحجر والعزل ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى لان جهلهما
عذر لخفاء الدليل اذ الموكل والمولى قد يستبدان في التصرف فلا يعلمه الوكيل و
الماذون والسكر اي الثاني من العوارض المكتسبة السكر وهو ان كان من مباح يعني
ان حصل السكر من شرب شيء مباح كشرب الدواء مثل البنج والافيون للتداوي
وشرب المكره الخمر بالقتل او بقطع العضو والمضطر اي كشرب المضطر الخمر لم
للعطش فهو كالاغماء فيمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات يعني لما
كان السكر في هذه الصور بطريق مباح نزلناه منزلة الاغماء فجعلناه مانعا صحة الطلاق
والعتاق وسائر التصرفات اعلم ان فخر الاسلام وشمس الائمة وكثيرا من العلماء ذكروا البنج
من امثلة المباح مطلقا وذكر قاضيخان في شرحه للجامع ناقلا عن ابي حنيفة رح ان
الرجل اذا كان عالما بتاثير البنج في العقل فاكل وسكر يصح طلاقه وعتاقه وهذا
يدل على انه حرام وان كان السكر من محظور [ممنوع] اي من شرب شيء حرام كالخمر والمطبوخ
ادنى طبخة ونحوهما فلا ينافي الخطاب بالاجماع يدل عليه قوله تعـ ولا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى فهذا الخطاب ان كان في حال السكر فهو مطلوب وهو ان لا يكون
منافيا له وان كان في حال الصحو يكون المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة لان الحال
شرط فيصير كقوله للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وهو فاسد لان اضافة الخطاب
الى حالة منافية له لا يجوز ويلزمه احكام الشرع ويصح عباراته في الطلاق والعتاق
والبيع والشراء والاقارير لا الردة عطف على قوله في الطلاق يعني اذا تكلم
السكران بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة تبتنى على تبدل الاعتقاد والسكران
غير معتقد لما يقوله والاقرار بالحدود الخالصة يعني لو اقر بشرب الخمر او بالزنا لا يحد

لان الرجوع عن الاقرار بالحدود الخالصة لله جائز اذ لا مكذب له وقد وجد دليل
الرجوع وهو السكر لان السكران لا يثبت على ما قاله فاقيم السكر مقام الرجوع
وانما قيد الاقرار بالحدود لانه لو زنى في سكره يحد اذا صحى اذ السكران يؤخذ
بافعاله وقيد الحدود بالخالصة لانه لو اقر بالقذف او القصاص يؤخذ
بالحد والقود لان الرجوع لا يصح فيهما لوجود المكذب ومنه الهزل اي الثالث
من العوارض المكتسبة الهزل وهو في اللغة اللعب وفي الاصطلاح ما عرفه المصنف
وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له اللفظ ولا ما صلح له اللفظ استعارة يعني
الهزل عبارة عن ان يراد باللفظ معنى لا يكون اللفظ موضوعا له ولا يكون صالحا
لان يراد به ذلك المعنى على سبيل الاستعارة اعلم ان في هذا التعريف تطويلا اذ الاخصر
منه ان يقال وهو ان يراد بالشيء غير ما وضع ولا مناسبة بينهما والقيد الاخير احتراز ؏
عن المجاز وخللا ايضا لان قوله وما لا صلح له ان كان معطوفا على قوله ما لم يوضع كان
ينبغي ان يقول ولا صلح فان قلت التعريف صادق على اطلاق لفظ المسبب على
السبب فانه ليس بموضوع له ولا يصلح له استعارة ايضا مع انه ليس بهزل قلت
لا نم انه ليس بهزل لانه اراد به معنى لا يفيده وخلى عن المقصود وهذا هو المراد
من الهزل وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له او ما صلح له اللفظ استعارة
وانه اي الهزل ينافي اختيار الحكم اي حكم ما هزل به والرضى به ولا ينافي الرضا
بالمباشرة اي بمباشرة ما هزل به واختيار المباشرة لان تلفظ الهازل انما هو
عن رضى واختيار صحيح لكنه غير قاصد ولا راض بحكمه فصار الهزل في جميع التصرفات
بمعنى خيار الشرط في البيع ابدا من حيث ان اختيار الشرط في البيع يعدم
ابدا ؏

مطلب هزل

الرضى

الرضى بحكم البيع ولا يعدم الرضى بنفس البيع ولكن بينهما فرق من حيث ان بالهزل
يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده وشرطه اي شرط الهزل ان يكون صريحا
مشروطا باللسان بان يذكر العاقدان باللسان انهما هازلان في العقد ولا يثبت بدلالة
الحال الا انه لا يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط فانه يشترط ذكره في العقد
لما حصل مقصودهما لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا و
ليس ببيع في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد والتلجئة وهي ان تلجئك
الشيء الى ان تاتي امرا باطنه بخلاف ظاهره والهزل اعم منها لان التلجئة انما
تكون عن الاضطرار والاظهر انهما سواء في الاصطلاح ولهذا قال فخر الاسلام التلجئة
هي الهزل كالهزل في ان كلا منهما ينافي الرضا بالحكم فلا ينافي الاهلية ووجوب
الاحكام اي اهلية صحة العبارات ولو كان منافيا لها لما صح النكاح معه وقد قال عم
ثلث هزلهن جد وجدهن جد النكاح والطلاق واليمين فان تواضعا على
الهزل باصل البيع اي اتفق العاقدان في السر بان يظهرا العقد بين الناس ولا
يكون بينهما عقد واتفقا على البناء اي اتفقا على ان البناء على تلك المواضعة ؏
يفسد البيع اي يكون غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا
فاعتقه المشتري بعد قبضه لا ينفذ اعتاقه لعدم الملك بعدم الرضا بخلاف سائر
البيع الفاسدة فان الرضى موجود فيها كالبيع بشرط الخيار ابدا يعني صار اتفاقهما البيوع ؏
على الهزل كشرط الخيار لهما ابدا وهو يمنع ثبوت الملك في البيع الصحيح ففي الفاسد
اولى وان اتفقا على الاعراض عن المواضعة المتقدمة وعقدا البيع على سبيل الجد
فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفقا على انهما لم يحضرهما شيء عند البيع من البناء على
شيء ؏ انه ؏ فاسد ؏

المواضعة والاعراض عنها او اختلفا في البناء والاعراض اي قال احدهما بنينا
عقدنا على المواضعة المتقدمة وقال الآخر عقدنا على سبيل الجد فالعقد صحيح عند ابي ح
لان الصحة هي الاصل في العقود فيحمل عليها ما لم يوجد مغير ولم يوجد اذا اتفقا على
انه لم يحضرهما شيء واما اذا اختلفا فمدعي الاعراض متمسك بالاصل فيكون
القول قوله خلافا لهما اي لصاحبيه فجعل ابو حنيفة صحة الايجاب اولى لما ذكرنا
ان الصحة هي الاصل وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة الا ان يوجد ما
ينقضها لان البناء عليها هو الظاهر لئلا يكون اشتغالهما بالمواضعة عبثا
فان عورض بان الاصل هو الصحة فيترجح ما قال مدعي الهزل قلنا لا نم انه عبث
اذ يجوز ان يوجد حالة العقد مصلحة اخرى على ان الاصل في العقد الجد شرعا وعقلا
وان كان ذلك اي المواضعة في القدر اي قدر البدل هذا هو القسم الثاني من
المواضعة صورته ان يتواضع العاقدان على ان يكون البيع في الظاهر بالفين
ويكون الثمن في الباطن الفا وهذا القسم ايضا على اربعة اقسام وان اتفقا
اي في صورة المواضعة في القدر على الاعراض اي عن المواضعة المتقدمة كان
الثمن الفين لبطلان الهزل وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء من البناء و
الاعراض او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل
بالمواضعة واجب والالف الذي هزلا به باطل وهذا بناء على ما تقدم من اصلهما
وان اتفقا على البناء على المواضعة السابقة فالثمن الفان عنده اي عند ابي
ح في اصح الروايتين عنه لانا لو عملنا بمواضعتهما حتى يكون الثمن الفا كما لا
لا يفسد العقد لان الالف الذي غير داخل في العقد يكون قبوله شرطا في البيع
فيفسد

فيفسد العقد كما لو جمع بين حر وعبد فوجب العمل بالجد في اصل العقد ويكون
الثمن الفين تصحيحا للعقد ولهما ان غرضهما من ذكر الالف الذي هزلا به
السمعة لا ان يجعله مقابلا بالمبيع فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح
وقوله لهما رواية عنه وان كان ذلك اي الهزل واقعا في الجنس اي جنس العوض
بان تواضعا على البيع بمائة دينار ويكون الثمن في الواقع مائة درهم فالبيع
جائز على كل حال اي سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما
شيئا او اختلفا في الاعراض والبناء استحسانا والقياس ان يكون البيع فاسدا
لان هذا بيع بلا ثمن وجه الاستحسان ان البيع لا يصح بلا تسمية البدل وهما
جدا في اصل العقد فلا بد من التصحيح وذلك بالانعقاد بما سميا والفرق لهما
بين المواضعة في القدر والمواضعة في الجنس حيث اعتبرا التسمية في الاول
وجعلا البيع منعقدا بالالف والمواضعة في الثاني وجعلا البيع منعقدا بمائة
دينار انه امكن العمل بالمواضعة ثمه مع الجد في اصل العقد كما في الفصل الاول
لان اعتبار المواضعة ثمه يبقى من المسمى ما يصلح ثمنا وهو الالف فينعقد
به وان كان المسمى الفين اذ الالف موجود في الالفين واشتراط قبول الالف
الآخر شرط لا طالب له من جهة العباد لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن
الف واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد البيع كما لو اشترى حمارا على ان يعلفه
شعيرا بخلاف ما لو كان الهزل في جنس البدل حيث لا يمكن العمل بالمواضعة مع
الجد في اصل العقد لان اعتبار المواضعة فيه يعدم المسمى وهو يوجب خلو العقد
عن الثمن في البيع وهو لا يصح بدون الثمن فتفسد المواضعة مع الجد في الاصل فوجب

العمل بالجد وهو ان ينعقد صحيحاً ولا يمكن العمل بالجد الا باعتبار التسمية فلذلك

ينعقد البيع على ما سمياه من الدنانير وان كان اي الهزل في الذي لا مال فيه كالطلاق

والعتاق واليمين والعفو عن القصاص والنذر فذلك صحيح والهزل باطل لو دخل

الهزل في هذه الامور تكون لازمة والهزل باطل بالحديث وهو قوله ثلث جدهن

جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات العتاق مكان

اليمين وفي هذه الامور الاربعة يثبت الحكم بعبارة هذه النص وفي البواقي وهو

العفو والنذر ونحوه بدلالته لا بالقياس وصورة الهزل في الطلاق ان يتواضع

الرجل والمرأة على ان يطلقها علانية ويكون ذلك هزلاً وكذلك في النكاح والعتاق

وفي اليمين ان يتواضع الرجل مع امرأته او مع عبده على ان يعلق طلاقها او عتاقه

في العلانية ويكون ذلك هزلاً وان كان المال فيه اي فيما لا يحتمل الفسخ تبعاً لا مقصوداً

بالذات كالنكاح فان هزلا باصله اي باصل النكاح بان يتزوج امرأة بالف ولا

يكون بينهما نكاح فالعقد لازم والهزل باطل سواء اتفقا على البناء او على الاعراض

او عدم حضور شيء او اختلفا وان هزلا بالقدر اي قدر المهر بان يتزوجها بالفين

علانية ويكون المهر في الواقع الفاً فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة وعقد

النكاح بالفين على سبيل الجد فالمهر الفان بالاتفاق لانهما ولاية الاعراض عن

الهزل وان اتفقا على البناء اي على انهما بنيا العقد على المواضعة السابقة فالمهر

الف بالاتفاق لان ذكر احد الالفين يكون على سبيل الهزل فلا يثبت المال مع

الهزل والفرق لابي حنيفة بين البيع والنكاح في هذه الصورة حيث عمل بالجد

في البيع وجعل الالفين وهو الثمن وعمل ههنا بالمواضعة وابطل الالف الذي هزلا به

وجعل المهر الفاً لان الشرط الفاسد يؤثر في البيع ويوجب فساده ولا يؤثر في

النكاح لا في اصل العقد ولا في الصداق وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء

او اختلفا فالنكاح جائز بالف عند ابي ح في رواية محمد عنه وقيل بالفين يعني

في رواية ابي يوسف عنه وعندهما المهر الفان في هذين الوجهين وجه الرواية

الاولى ان المهر في النكاح تابع ولهذا يصح بدون ذكره ولا يجوز ترجيح جانب الجد

لتصحيح تسمية على الهزل لانه يكون المهر مقصوداً بالذات وذلك خلاف الاصل

بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه ولهذا يفسد البيع بجهالته فيكون تصحيحه

ايضاً مقصوداً فيجب ترجيح الجد لتصحيحه وجه الرواية الثانية قياس النكاح

بالبيع وان كان ذلك في الجنس اي الهزل في جنس البدل بان تواضعا على الدنانير

والمهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سمياه وان اتفقا

على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا يجب مهر المثل اما فيما اذا

اتفقا على البناء يجب مهر المثل بالاجماع دون المسمى لانهما قصدا الهزل بالمسمى

والمال لا يجب بالهزل وما تواضعا كونه مهراً لم يذكراه في العقد فلا يجب بدون

التسمية فكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع حيث يجب فيه

العمل بالتسمية لانه لا صحة له بدون التسمية فيجب الاعراض عن المواضعة واما

في الصورتين الاخيرتين ففي رواية محمد عن ابي ح يجب مهر المثل لان المهر تابع

فوجب العمل في المهر بالهزل لئلا يصير المهر مقصوداً فبطلت التسمية فيبقى

النكاح بلا تسمية فوجب مهر المثل وعلى رواية ابي يوسف عنه يجب مهر المسمى ترجيحاً

بجانب الجد كما في البيع وان كان المال فيما وقع فيه الهزل مقصوداً كالخلع والعتق

عندهما اي والصلح عن دم العمد وانما كان المال مقصودا في هذه الامور لانه لا يجب فيها بدون
التسمية فان هزلا باصله بان اتفقا الزوجان على انهما يتخالعان بكذا عند الناس و
يكون ذلك هزلا واشهدا عليه واتفقا بعد العقد على البناء اي على انهما بنيا العقد
على المواضعة فالطلاق واقع والمال لازم عندهما لان الهزل لا يؤثر في الخلع اصلا
عندهما لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط حتى لو شرطا في الخلع الخيار لها وقع الطلاق ووجب
المال وبطل الخيار لان الخلع تصرف يمين من جانب الزوج فلهذا لا يمكن الرجوع قبل
القبول وقبولها شرط اليمين فلا يحتمل الخيار كساير الشروط واذا لم يحتمل الخيار
لا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط ولا يختلف الحال عندهما بالبناء
او بالاعراض او بالاختلاف او بالسكوت وعنده لا يقع الطلاق بل يتوقف على
اختيار المرأة الطلاق بالمال سواء هزلا باصله او بقدر البدل او بجنسه وقد نص
عن ابي ح في الجامع الصغير في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال
الا ان شاءت المرأة فيجب عليها المال للزوج وكذا الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط
لكن جوازه في الخلع غير مقدر بالثلث عنده حتى لو شرط الخيار اكثر من ثلثة ايام
جاز لان تقدير الخيار بالثلث ورد في البيع على خلاف القياس فيجب العمل فيما
وراءه بالقياس والخلع ليس في معنى البيع لانه من قبيل الاسقاطات والبيع من الاثباتات
فان اعرضا اي الزوجان في الخلع عن المواضعة واتفقا على ان العقد جد وقع الطلاق
ووجب المال عليها اتفاقا اما عندهما فظاهر لان الهزل بطل من الاصل واما
عنده فلان الهزل بطل باتفاقهما على الاعراض وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض
اي اما عنده فلانه جعل الهزل مؤثرا في اصل الطلاق في الخلع ولكنه عند الاختلاف

جعل

جعل القول لمدعي الاعراض في جميع الصور كما مر واما عندهما فلان الهزل لا يؤثر في
الخلع اصلا ويقع الطلاق ويجب المال اذا اتفقا على البناء وكذا اذا اختلفا بل
اولى ولا يفيد اختلافهما وان سكتا فهو جائز والمال لازم اجماعا اي الخلع واقع و
المال لازم اجماعا والوجه قد اندرج فيما ذكرنا وان كان الهزل في القدر بان سميا
الفين والبدل في الواقع الف وان اتفقا بعد المخالفة على البناء اي بنائهما على المواضعة
فعندهما الطلاق واقع والمال لازم لما مر ان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما وان
كان مؤثرا في المال لكن المال تابع للخلع وثابت في ضمنه فلا يؤثر الهزل فيه فان قلت
لا نسلم انه تابع لانه مما يكون المال فيه مقصودا ولئن سلمناه ولكن لا نسلم انه يلزم منه
ان يكون حكمه حكم المتبوع فانه منقوض بالنكاح فان المال فيه تبع لكون المقصود منه
حل الاستمتاع ومع هذا يؤثر الهزل فيه وان لم يؤثر في اصل النكاح حتى اذا هزلا
بقدر المهر واتفقا على البناء الفا كان ما تواضعا عليه لا المسمى اجيب عن الاول
بان المال هنا وان كان مقصودا بالنسبة الى العاقد لكنه في حق الثبوت تابع
للطلاق والطلاق هو المقصود والمال هو بمنزلة الشرط لوقوع الطلاق فيكون
تبعا وعن الثاني بان المال في النكاح وان كان تبعا بالنسبة الى العاقدين بحسب
مقصودهما وهو حل الاستمتاع لكنه في حق الثبوت اصل لانه يثبت بدون الذكر
وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها ما لم تقبل جميع المذكور في العقد لا
يقع وعند اتفاقهما على الهزل لا تكون المرأة قابلة لجميع المال ولا يقع الطلاق
فان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال اي المسمى في
العقد اتفاقا اما عندهما فلبطلان الهزل من الاصل فكذا في المال تبعا حتى وجب المال

وان اتفقا على الاعراض لزم الكلام ح
ووجب المال كله

فيما اذا اتفقا على البناء ولم يؤثر الهزل فيه فيما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شي
بالطريق الاولى واما عنده فلرجحان جانب الجد على ما تقدم وكذا اذا اختلفا يكون
القول قول من يدعي الاعراض اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه وان كان
الهزل في الجنس بان تواضعا على ان يذكرا في العقد مائة دينار ويكون البدل فيما
بينهما مائة درهم يجب المسمى في العقد عندهما بكل حال اي سواء اتفقا على الا عاض
او على البناء او على انه لم يحضرهما شيئا او اختلفا لبطلان الهزل في الخلع عندهما
فكذا في المال وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لصيرورة الهزل باطلا
في الاعراض وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبول المرأة المسمى لانهما
اذا اتفقا على البناء لا يتحقق المسمى والشرط قبول المسمى في العقد وان اتفقا
على انه لم يحضرهما شيئا وجب المسمى وهو الدنانير ووقع الطلاق لرجحان الجد
وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض لكونه هو الاصل وان كان ذلك اي الهزل
في الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع بان يتواضعا على ان يقرا بالبيع ولم يكن بينهما
بيع في الحقيقة او بما لا يحتمله كالنكاح والطلاق فالهزل يبطله لان الاقرار يحتمل
للصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا فبالاخبار به لا يصير حقا والهزل بالردة
كفر لان التلفظ به هزلا استخفاف بالدين الحق وهو كفر لا بما هزل به هذا جواب
عن سؤال مقدر وهو ان يقال لا يجوز ان يكون كفرا لان الكفر انما يتحقق بالاعتقاد
فاجاب بان الهزل في الردة كفر لا بما هزل به اي لا بواسطة اعتقاد ما هزل به
لكن بعين الهزل يعني لكنه كفر بعين تلفظ كلمة الكفر وان لم يعتقد مدلولها
لكونه استخفافا بالدين والسفه يعني الرابع من العوارض المكتسبة السفه وهو

في اللغة

٢٤١
في اللغة الخفة وفي اصطلاح الفقهاء عبارة عن التصرف في المال بخلاف مقتضى
الشرع والعقل بالتبذير فيه والاسراف مع قيام حقيقة العقل وعرفه البعض بقوله
وهو خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب الشرع وان كان اصله مشروعا تعتريه / التوقف
كالبر وهذا معطوف على محذوف تقديره وان كان غير مشروع باصله كاللواطة
فيفيد التعريف بان مباشرة المحرم مطلقا اي محرم كان سفه وهو اي
ذلك العمل السرف وهو تجاوز الحد والتبذير وهو تفريق المال اسرافا وفي
هذا القول اشارة الى الاصطلاح وذلك لا يوجب خللا في الاهلية اي اهلية
الخطاب ولا يمنع شيئا من احكام الشرع من الوجوب عليه وله فيكون مطالبا با
لاحكام كلها ويمنع ماله اي مال السفيه عنه والضميران راجعان الى السفيه باعتبار
دلالة السفه عليه في اول ما يبلغ اجماعا يعني اذا بلغ الانسان سفيها يمنع
ماله عنه باجماع العلماء ويترك في يد من كان في يده بالنص وهو قوله تع ولا
تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اي لا تعطوا الذين يبذرون
اموالهم اضاف اموال السفهاء الى الاولياء لانهم يقومون بها ويتصرفون
فيها والشيء قد يضاف الى الشيء بادنى ملابسة ثم علق دفع المال اليهم بايناس
الرشد بقوله تع فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم قال ابو
حنيفة اول احوال البلوغ قد لا يفارقه السفه باعتبار اثر الصبا فاذا بلغ
خمسا وعشرين سنة يدفع اليه ماله وان لم يونس منه الرشد لكونه مدة يصير الانسان
فيه جدا لان الخطاب لم يوضع عنه ولهذا يقام عليه الحدود ويجب القصاص مع ان
هذه العقوبات تندرئ بالشبهات فاذا لم ينظر له في دفع الضرر عن النفس ففي

المال اولى لان المال تابع لها وعندهما لا يدفع اليه ماله ما لم يوجد منه الرشد لانه تع علق
الايتاء بالرشد فلا يجوز قبله وانه اي السفه لا يوجب الحجر اصلا يعني في تصرف لا يبطله
الهزل كالنكاح والعتاق وفي تصرف يبطله الهزل كالبيع والاجارة عند ابي ح
لان الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع عنده وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل
وفيما يبطله يحجر عليه لان السفيه مبذر في ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي والمجنون لان
الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق هنا فلان يكون محجورا عليه كان
اولى وفي هذا الحجر نفع للعامة لانه اذا افنى ماله بالتبذير يصير عيالا على الناس و
يستحق النفقة من بيت المال والسفر وهو الخروج المديد وادناه ثلثة ايام ولم
المراد من الخروج الخروج عن موضع الاقامة على قصد السير تركه لشهرته وانه لا ينافي الا هلية
لانه لا يخل بشيء مما به الاهلية وهو العقل والقدرة البدنية والاحكام اي لا يمنع
وجوب شيء من الاحكام نحو الصلوة والزكوة والحج وغيرها لكنه اي السفر من اسباب
التخفيف بنفسه مطلقا يعني سواء كان موجبا للمشقة او لا لكونه من اسباب
المشقة فاعتبر نفس السفر سببا للرخص واقيم مقام المشقة بخلاف المريض المرض
حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه فانه متنوع الى ما يضر به الصوم والى ما لا يضر به
الصوم فيتعلق الرخصة ما يضر به الصوم فيؤثر في قصر ذوات الاربع بحيث لا
يبقى الاكمال مشروعا وفي تاخير وجوب الصوم الى عدة من ايام اخر لا في اسقاطه
فيبقى فرضا حتى صح اداؤه لكنه اي لكن السفر لما كان من الامور المختارة اي
الحاصلة باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لازمة يعني لم يوجب ضرورة
مستدعية الى الافطار بحيث يكون المشقة ملجئة اليه لامكان الصوم مع السفر

قبيل جواب لما انه اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له الفطر لانه
تقرر الوجوب عليه بالشروع فلا ضرورة له تدعوه الى الافطار لقدرته على الصوم
بخلاف المريض فانه لو نوى الصوم وتحمل مشقة زيادة على المرض ثم اراد
ان يفطر له ذلك وكذا اذا كان صحيحا من اول النهار ناويا للصوم ثم مرض
حل له الفطر لان المرض آفة سماوية لا اختيار للعبد فيه والمرخص منه للفطر
ما يكون الغالب فيه لحوق المشقة بواسطة صومه فصار عذرا مبيحا للفطر
واذا افطر المسافر في الصورتين المذكورتين وهما بنية الصوم في السفر وسفره
بعد ان نوى الصوم كان قيام السفر المبيح للافطار شبهة فلا يجب الكفارة
وان افطر المقيم الذي نوى الصوم ثم سافر بعد الافطار لا يسقط عنه الكفارة
لان وجوب الكفارة تقرر عليه بالافطار بخلاف ما اذا مرض بعد ان يفطر مرضا
مبيحا للافطار تسقط به الكفارة لان المرض امر سماوي كالحيض واحكام ما
السفر اي الرخصة التي يتعلق بها احكام السفر تثبت بنفس الخروج من عمران
المصر بالسنة المشهورة عن النبي عم فانه كان يرخص المسافرين حين يخرج الى
السفر وان لم يتم السفر علة بعد يعني كان القياس ان لا يثبت الاحكام الا
بعد تمام السفر مسيرة ثلثة ايام لان العلة تتم به والحكم لا يثبت قبل تمام
العلة لكنه ترك بالسنة تحقيقا للرخصة في حق الجميع ولو توقف ثبوت
الرخصة به على تمام العلة لم يثبت للمسافر حق الرخصة في جميع مدة السفر و حق الترخص
خلاف الفروض والخطاء اي السادس من العوارض المكتسبة الخطاء وهو
في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح وقوع الشيء على خلاف ما اريد وهو عذر

صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد لعدم قصده فلو اخطأ المجتهد في
الفتوى بعد استفراغ وسعه لا يكون آثما ويستحق اجرا واحدا ويصير شبهة في
باب العقوبة حتى لا يأثم الخاطئ ولا يؤاخذ بحد كما اذا زفت اليه غير امرأته فظنها
امرأته فوطئها لا يحد ولا يصير آثما اثم الزنا ولا قصاص كما اذا رأى شبحا من
بعيد فظنه صيدا فرمى اليه فقتله وكان انسانا لا يكون آثما اثم القتل العمد
ولا يجب عليه القصاص ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى يجب عليه ضمان
العدوان اذا اتلف مال انسان خطأ بان رأى شبحا من بعيد فظنه صيدا فرمى فقتله
وكان شاة الانسان ووجب عليه به اى بالخطاء الدية لانها من حقوق العباد وبدل
المحل لا جزاء الفعل وصح طلاقه اى طلاق الخاطئ كما اذا اراد ان يقول اقعدي فجرى
على لسانه انت طالق يقع به الطلاق عندنا وعند الشافعي لا يصح طلاقه قياسا على
النائم وهذا القياس ضعيف لان النائم عديم الاختيار والخاطئ عالم بكلامه غير انه
واقع بتقصيره والمراد بقوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان حكم الآخرة لا الحكم الدنيا
الا ترى انه يؤاخذ بالدية والكفارة ويجب ان ينعقد بيعه اى بيع الخاطئ كما اذا
اراد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه بعت منك بكذا فقال المخاطب قبلت اذا
صدقه خصمه اى حال صدور الايجاب منه كان خطاء ويكون بيعه كبيع المكره يعني ينعقد
فاسدا لان جريان الكلام على لسانه اختياري لا طبعي كجريان الماء ولما وجد الاختيار
ينعقد ولكنه يفسد لعدم وجود الرضا فيه والاكراه وهو آخر العوارض المكتسبة
وهو حمل الانسان على ما يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد وهو اى الاكراه
على ثلثة اقسام اما ان يعدم الرضا اى رضاء المكره ويفسد الاختيار وهو الملجى

مطلب اكراه

اى الاكراه الملجئ وهو الاكراه بالتهديد باتلاف نفس او عضو من اعضائه وهو الاكراه
الكامل او يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار هذا هو القسم الثاني مثل الاكراه بالقيد
او الحبس مدة مديدة او بالضرب الذي لا يخاف به على نفسه التلف او لا يعدم
الرضاء ولا يفسد الاختيار وهو ان يهتم اى يهتم المكره بحبس ابيه او ابنه او
زوجته او اخته وهو القسم الثالث والاكراه بجملته اى بجميع اقسامه لا ينافي
الخطاب والاهلية اى كون المكره مخاطبا وكونه اهلا للاحكام لان ما به الاهلية
متحققة معه عند كونه مكرها لانه اى المكره عليه متردد بين فرض كاكل الميتة اذا
اكره عليه بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه ذلك ولو صبر حتى قتل عوقب عليه
لكونه مباحا لقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ولو امتنع عنه القى نفسه الى الهلاك من
غير فائدة اذ ليس فيه قضاء حق الشرع وحظر كالزنا وقتل النفس المعصومة فانه
يحرم فعلهما عند الاكراه واباحة كالافطار في الصوم فانه اذا اكره عليه يباح له
الفطر ورخصة كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا اكره عليه يرخص له ذلك مع
اطمينان القلب بالتصديق اذا كان الاكراه ملجئا اعلم انه لا حاجة الى ذكر الاباحة
لدخولها في الفرض او الرخصة لان المراد بها ان كان اباحة فعل المكره عليه بالاكراه
وعدم الاثم في الصبر على الامتناع عنه فهي الرخصة وان كان اباحة فعله بالاكراه
وصيرورته اثما في الصبر فهي الفرض وافطار الصائم بالاكراه لا يخلو منهما لانه ان
كان مسافرا كان افطاره عند الاكراه فرضا وان كان مقيما كان رخصة فيه ولم يوجد
في الاكراه ما يتساوى الاقدام عليه والامتناع عنه عند الاكراه في الاثم والثواب
وعدمهما بمعنى انه لا يترتب على شيء منهما ثواب ولا عقاب اعلم ان ما قلنا من الفرض

اى الاكراه

والاباحة والرخصة فيما اذا كان اكبر رأى المكره ان الحامل يوقع ما يوعد به واعلم
ايضا ان الاثم انما يكون اذا علم انه مباح ولم يفعل اما اذا لم يعلم فلا اثم بالامتناع
لان الموضع موضع الشبهة والخفاء ولا ينافي الاختيار اى الاكراه اختيار
المكره يعنى لا يبطل به لانه لو بطل اختياره لبطل الاكراه لان اكراه الانسان
على ما يكون باختياره لا يتصور فان الشيخ لا يكره على ان يكون شابا واذا
عارضه اى الاختيار الفاسد وهو اختيار المكره بفتح الراء اختيار صحيح وهو
اختيار المكره بكسر الراء وجب ترجيح الاختيار الصحيح على الاختيار الفاسد و الفسا
هو اختيار المكره وح يصير اختيار المكره كالعدم فيضاف الفعل الى المكره حتى
يلزمه حكمه ان امكن اى ان امكن نسبة الفعل الى المكره كما في الاكراه على القتل
واتلاف المال والمكره يصلح ان يكون آلة للمكره بان يأخذه ويضرب به نفسا
او مالا فيتلفه والا اى وان لم يمكن كالاكراه على الوطء او الاكل بقي منسوبا
الى الاختيار الفاسد وجعل المكره مؤاخذا بفعله ففي الاقوال هذا تفريع على
الاصل المذكور يعنى في مثل الطلاق والعتاق ونحوهما لا يصلح اى المكره ان يكون
آلة لغيره لان التكلم بلسان الغير لا يصلح (يصح) فاقتصر عليه اى حكم الفعل على المكره فان كان
القول مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضاء لم يبطل بالكره وينفذ على المكره
كالطلاق ونحوه مثل العتاق والنكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد واليمين
والنذر والظهار والايلاء والفيء والاسلام فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ
ولا تتوقف على القصد والاختيار دون الرضاء بدليل انها لا تبطل بالهزل فلا
تبطل بالكره وان كان يحتمله اى القول الفسخ ويتوقف على الرضاء كالبيع ونحوه

يقتصر

يقتصر على المباشرة كالذى لا يحتمل الفسخ الا انه يفسد لعدم الرضاء بنفسه فينعقد فاسدا
فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان المفسد زال بالاجازة
ولا يصح الاقارير كلها لان صحتها يعتمد على قيام المخبر به وقد قامت دلالة على عدمه
اى عدم ثبوت المخبر به لانه يتكلم دفعا للسيف عن نفسه لا لوجود المخبر به فان قلت
اذا قال الرجل لعبده الذى هو اكبر سنا منه هذا ابنى يعتق عنده وح رح مع
ان كذبه متيقن به فكان ينبغى ان يعتق العبد الذى اقر بعتقه بالاكراه قلت
ابو ح رح اثبت العتق فيه باعتبار جعل كلامه مجازا عن الاقرار وههنا لا يحتمل
كلامه ان يكون مجازا في شئ لانه اكره على ان يتكلم بالحقيقة لا بالمجاز وكذبه
راجح لقيام دليله وهو الاكراه **والافعال** قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح فيه
آلة لغيره يعنى مثل الاقوال في ان الفاعل لا يصلح ان يكون آلة لغيره كالاكل و
الوطء فان الانسان في الاكل والوطء والزنا لا يتصور ان يكون آلة لغيره لم
فيقتصر الفعل على المكره ولا ينسب الى المكره حتى اذا اكل في الاكراه على الاكل
يفسد صومه لو كان صائما ولا يفسد صوم المكره ان كان صائما بالاتفاق لان
الاكل بفم غيره لا يتصور واما في نسبته الى المكره من حيث انه اتلاف فقد
اختلف فيه ذكر في الخلاصة وشرح الطحاوى انه لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان
على المكره دون الآمر وان كان المكره يصلح آلة له من حيث الاتلاف كما في الاكراه على
الاعتاق حتى رجع بقيمة العبد على المكره لان منفعة الاكل حصلت للمكره فيجب الضمان
عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب الحد ويجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره
لان منفعة الوطء حصلت له بخلاف الاعتاق لان مالية العبد تلف من غير منفعة

صحة الاقرار الذى يخبر به المكره على المكره لوجوده هـ

المكره وفي المحيط لو اكره انسانا على اكل مال نفسه فاكل فان كان جايعا لا يجب على المكره شيء لان منفعة الاكل رجعت عليه وان كان شبعانا يجب على المكره قيمته لان منفعة الاكل لم يرجع اليه ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره سواء كان المكره جايعا او شبعانا لانه اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض اذ بدونه لا يمكنه الاكل غالبا وكما قبض المكره الطعام صار قبضه منقولا الى المكره فصار كان المكره قبضه بنفسه وقال له كل ولو قبضه بنفسه صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم اذن له بالاكل وهناك لا يضمن الاكل شيئا لانه اكل طعام الغاصب وفي طعام نفسه لم يصر اكلا طعام المكره لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا للطعام قبل الاكل فصار اكلا طعام نفسه لا طعام المكره الا ان المكره لما كان شبعانا لم يحصل له منفعة الاكل فكان هذا اكراها على اتلاف ماله فيجب الضمان عليه **والثاني** اي القسم الثاني من الافعال ما يصلح المكره فيه ان يكون آلة لغيره كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للانسان ان ياخذ آخر ويلقيه على مال فيتلفه او على نفس فيقتله فيجب القصاص على المكره دون المكره اذا كان القتل عمدا بالسيف وكذا الدية على عاقلة المكره ان كان خطاء وجب الكفارة ايضا على المكره **والمحرمات انواع** حرمة لا تنكشف ولا تحتمل رخصة كالزنا بالمراة وفيه فساد الفراش وضياع النسل لان ولد الزنا هالك حكما اذ لا يجب على الام نفقته لانها عاجزة عن الكسب فكان الزنا كالقتل فان قلت هذا مسلم في غير المنكوحة واما اذا كانت منكوحة الغير يكون الولد للفراش فلا يكون هالكا قلت الاصل ان ينسب الولد الى من خلق من مائه وجب النفقة

عليه

والمحرمات

عليه لانه جزؤه فيكون هالكا بالنظر الى الاصل وقد ينفي صاحب الفراش مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيفضي الى هلاكه قيد الزنا بالمراة اراد به زنا الرجل بالمراة لان زنا المراة يحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او بالقطع على الزنا يرخص لها في ذلك لانه ليس في التمكين الذي هو في معنى القتل الذي هو المانع عن الرخصة في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا سقط الاثم والحد عنها وقتل المسلم لان حرمته لا تنكشف لان دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو والمكره والمكره عليه هو المقصود بالقتل يعني القاتل والمقتول في استحقاق العصمة وخوف التلف سواء فلا يحل للقاتل ان يقتل نفس غيره لتخليص نفسه فصار الاكراه في حكم العدم في حق اباحة قتل المكره عليه للتعارض بينهما في استحقاق الصيانة فاذا قتله فكانه قتله بلا اكراه فيحرم وحرمة تحتمل السقوط اصلا يعني يرتفع الحرمة بالكلية ويصير حلال الاستعمال بالاكراه كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء تثبت بالنص حالة الاختيار لا حالة الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وان كان الاكراه ناقصا كالاكراه بالقيد او الحبس لا يرتفع الحرمة عن هذه الاشياء وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فانه قبيح لذاته وحرمته غير ساقطة وحرمة تحتمل السقوط في الجملة لانها تسقط باذن صاحبه بالتصرف فيه لكنها لم تسقط بعذر الاكراه واحتملت الرخصة ايضا كتناول المضطر مال الغير فانه حرام قال الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل فاذا اكره عليه اكراها كاملا جاز له

بفتح التاء فيهما

ان يفعل ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة المال فجاز ان يجعل المال وقاية
للنفس فاذا استوفاه ضمنه لبقاء عصمته ولهذا اذا صبر في جميع
القسمين وهما الثالث والرابع حتى قتل صار شهيدا
لانه يكون باذلا نفسه لاعزاز دين الله
ولاقامة حق الشرع تمت



تمام

قد وقع الفراغ من تسويد هذا الكتاب بعون الله الملك الوهاب حامدا
لله تعالى ومصليا على نبيه الاعلى في يوم الاثنين وقت الصلوتين في اوائل
شهر رمضان المبارك على يد عبد الضعيف ابراهيم بن محمد غفر الله له ولوالديه واحسن
اليهما واليه حال كونه ساكنا بمدرسة سوحكان الواقع في موضع آت ميدان